

مَنْ يُرِيدَ اللَّهُ أَنْ تَهْدِيَهُ نَشِرْهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

الحمد لله والثناء له كلفه اختصاره من كتاب جامع مدار ومعه عليه على ائمة بلاد اسلام مثل بخارا وبلخ
بکابل وماوراء النهر وبلخ وستان و عرب وروم و شام اعني المسماة بکافر تمس



مدل بطریق اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذہیب مسائل فتوی کے علامہ
انصار جامع فروع و اصول لدی منقول بحقول مولانا سید میر علی شہر خاوی عالمگیری نے بجانب طبع دریا

در مطبع میثاقی نو کتب و طبع کتب میرین طبع گردید

اطلاع۔ اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جس کی فہرست مطول ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جس کے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے ٹیبل وچ کے تین صفحے جو سادہ سے ہیں انہیں بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی و فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانوں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب فقہ اردو	کتب فقہ فارسی
غایۃ الاوطار۔ ترجمہ اردو و در مختار مترجمہ مولوی محمد علی و مولوی محمد حسن کامل چار جلد میں۔	ہدایہ۔ پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو جلد کامل۔
راہ نجات۔ ضروری مسائل کا فہرستہ وغیرہ۔	شرح سفر السعادت۔ از مولانا محمد الحق دہلوی معروف معجراجہ۔ منشی بہ غایۃ اشعور از ملا محمد شاہ۔
مفتاح الجنۃ۔ از مولوی کریم علی جھپوری۔	مذکرۃ الجمعہ۔ احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔
حقیقۃ الصلوۃ۔ مع رسالہ بے نازان۔	بیان۔ در حکم تمباکو و حقہ از ملا حسین الدین۔
ترجمہ فتاویٰ عالمگیری۔ کامل ہر چار جلد مع مقدمہ	بدائع منظوم۔ مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح نام حق۔ مشہور حدیث شیخ شرف الدین بخاری۔
یہ تین جلد اول مترجمہ مولانا عثمان الدین دہلوی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمہ مولانا امیر علی۔	ماکۃ مسائل۔ سو مسائل از مولانا احمد اللہ رحمہ اللہ۔
کشف الحاجات۔ ترجمہ اردو و مال بدینہ از مولوی محمد نور الدین۔	شرح وقایہ فارسی۔ مع حاشیہ ملحق الامام شہداء عبد الحق محدث دہلوی۔
نور الہدایہ ترجمہ شرح و قلیہ اردو۔ ہر چار جلد یکجا بی مطبوعہ نظامی۔	مسئلات التتیین۔ مرغوب علمائے ولایت از مولوی الیاس خان۔
ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثمانیہ (۳) صدوسی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری تعالیٰ (۵) حلیۃ شریف (۶) نور نامہ (۷) چل مسائل۔ مولفہ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام۔	فتاویٰ مدینہ۔ جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین۔
شرح محمدی منظوم۔ مسائل فقہ از محمد خان قندھاری	قدوری۔ مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔
تنبیہ الغافلین۔ مسائل دینیہ۔	شرح فارسی مختصر وقایہ۔ از عبد الرحمن جامی۔
حیرت الفقہ۔ مسائل مشکوٰۃ فقہ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔	کتر فارسی۔ از مفتی نصیر الدین کرمانی مع فہرست۔
جواب السائلین۔ بطور استفادہ۔	مالا بدینہ۔ از قاضی شاد اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ۔
کنز الدقائق۔ اردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔	شرح مختصر وقایہ کور میری۔ از مولانا جلال الدین سمرقندی۔
چل مسائل فقہ۔ از مولوی ابراہیم حسین بنگوری۔	رسالہ تنبیہ الانسان۔ در علت حرمت جانوران۔
اشرف المسائل۔ از مولوی اشرف علی خان۔	رسالہ قاضی قطب ذکر ایمان دارکان۔
رسالہ تجویز و کفین منیت۔ از محمد عمر۔	

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
	کتاب النکاح		فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۲	شرعیات باقیہ نکاح واسکے اقسام و فضائل بذکر احادیث	۵۴	کتاب النکاح
۳	النکاح و نکاح	۵۵	کتاب النکاح
۵	الفاظ نکاح جو سوائے لفظ تزوج و نکاح کے ہوں	۵۸	کتاب النکاح
	اور لفظ نکاح مستعمل ہوتا ہے اور بعض سے نہیں	۵۹	کتاب النکاح
۷	فروع متعلقہ الفاظ و النکاح از باب ہذا	۶۰	کتاب النکاح
۸	شرائط و دلائل و بحث اعلان نکاح و بیان نہر جمہور	۶۱	کتاب النکاح
۹	فروع باب تعداد گواہان و صفات مع قاعدہ حیلہ	۶۲	کتاب النکاح
۱۲	فصل - محرمات کے بیان میں یعنی جو عورتیں بوجہ نسب	۶۳	کتاب النکاح
	یا رضاعت یا رشتہ و ادا دی کے ہمیشہ کے لیے	۶۴	کتاب النکاح
	حرام ہو جاتی ہیں	۶۵	کتاب النکاح
۱۷	فروع مطلقاً و طلی سے حرمت مصاہرت ثبوت ہو جاتی ہے	۶۶	کتاب النکاح
۱۷	بحث حرمت بزنا و واسکے لطائف میں مع تحقیقات	۶۷	کتاب النکاح
۲۰	مسائل اقارب مصاہرت و فروع طلی	۶۸	کتاب النکاح
۲۲	بحث نکاح مشرکات	۶۹	کتاب النکاح
۲۳	تحقیقات صوابہ و نفیس دلیل قول ابی حنیفہ	۷۰	کتاب النکاح
۲۴	بحث نکاح محرم و محرمہ یعنی جو احرام میں ہوں مع تحقیقات	۷۱	کتاب النکاح
	دلائل و توفیق	۷۲	کتاب النکاح
۲۶	بحث چارے زیادہ نکاح کا عدم جواز قطعی ہے	۷۳	کتاب النکاح
۲۹	بحث نکاح متعہ بتوضیح دلائل و تحقیقات و اسکے	۷۴	کتاب النکاح
	لمحققات نکاح موقت و غیرہ کا بیان	۷۵	کتاب النکاح
۳۲	بحث قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ	۷۶	کتاب النکاح
	ہر مع تحقیق السر	۷۷	کتاب النکاح
۳۳	فروع طلقہ باب ہذا	۷۸	کتاب النکاح
۳۴	باب اولیاء و کفو کے بیان میں	۷۹	کتاب النکاح
۳۷	بحث اجازت باکرہ و شیبہ	۸۰	کتاب النکاح
۴۱	بحث ترتیب عصبات و چار بکر یا لکھ و غیرہ	۸۱	کتاب النکاح
۴۶	بحث ولی کی غیبت منقطعہ و تصحیح و فتویٰ	۸۲	کتاب النکاح
۴۸	فصل - اعتبار کفایت اور تحقیق وجہ اعتبار کفایت	۸۳	کتاب النکاح
		۸۴	کتاب النکاح
		۸۵	کتاب النکاح
		۸۶	کتاب النکاح
		۸۷	کتاب النکاح
		۸۸	کتاب النکاح
		۸۹	کتاب النکاح
		۹۰	کتاب النکاح
		۹۱	کتاب النکاح
		۹۲	کتاب النکاح
		۹۳	کتاب النکاح
		۹۴	کتاب النکاح
		۹۵	کتاب النکاح
		۹۶	کتاب النکاح
		۹۷	کتاب النکاح
		۹۸	کتاب النکاح
		۹۹	کتاب النکاح
		۱۰۰	کتاب النکاح
		۱۰۱	کتاب النکاح
		۱۰۲	کتاب النکاح
		۱۰۳	کتاب النکاح
		۱۰۴	کتاب النکاح
		۱۰۵	کتاب النکاح
		۱۰۶	کتاب النکاح
		۱۰۷	کتاب النکاح
		۱۰۸	کتاب النکاح
		۱۰۹	کتاب النکاح
		۱۱۰	کتاب النکاح
		۱۱۱	کتاب النکاح
		۱۱۲	کتاب النکاح
		۱۱۳	کتاب النکاح
		۱۱۴	کتاب النکاح
		۱۱۵	کتاب النکاح
		۱۱۶	کتاب النکاح
		۱۱۷	کتاب النکاح
		۱۱۸	کتاب النکاح
		۱۱۹	کتاب النکاح
		۱۲۰	کتاب النکاح

صفحہ	فہرست کتب و ابواب تفصیل و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب تفصیل و مضامین
۱۱۵	بحث جہاد میں قید کی ہوئی عورتوں میں اور تحقیقات و دلائل۔	۱۶۵	فصل - متعلق بعض مسائل۔
۱۱۹	فروع - از انجملہ عورت بالحد اگر کسی امر اعتقادی سے منکر ہو تو نکاح باطل ہے۔	۱۸۰	فصل - فی تشبیہ الطلاق و وصفہ یعنی طلاق کو تشبیہ دینے یا اسکا وصف کرنے میں۔
۱۲۱	باب القسم یعنی زوجات میں باری کے احکام۔	۱۸۶	بعض تحقیقات لطیفہ۔
۱۲۱	فروع متعلق باب ہذا عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں۔	۱۹۳	فصل فی الطلاق قبل الدخول عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں۔
۱۲۲	کتاب الرضاع	۱۹۳	بحث عوام کے طلاق میں حروف و اعواب صحیح ہونے کا لحاظ ساقط ہے۔
۱۲۸	یعنی دودھ کے احکام و شرائط و کیفیت بحث قلیل و کثیر رضاعت کا حرام ہونا مع تحقیقات و دلائل	۱۹۸	فصل - طلاق کنایات کے بیان میں۔
۱۳۸	تحقیق اصل جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے۔	۱۹۸	باب تفویض الطلاق یعنی زوجہ کو اس کے طلاق پر کرنے کے بیان میں۔
۱۳۹	بحث زنا کا دودھ رضاعت کا حکم ثابت کرنا ہر نہیں۔	۱۹۹	بحث مخیر و مخفیہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات مطہرات رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ اختیار دینا و آخرت کو دریافت کیا گیا تھا جسے کہ اگر دینا اختیار کریں تو طلاق دیدیجاوے
۱۴۱	کتاب الطلاق	۲۰۶	فصل فی الامر بالیہ یعنی عورت کا کار طلاق اس کے اختیار دہانہ میں دینا یا بن لفظ۔
۱۴۲	طلاق کی مابہیت و اس کے سبب و شرط و حکم کے بیان میں۔	۲۱۱	فصل فی المشتبہ یعنی عورت کی مشیت و خواہش پر طلاق رکھنا۔
۱۵۱	باب طلاق المستحل کے معنی و صورت و احکام کے بیان میں۔	۲۲۸	فرع مخیر و کے واسطے ایک بار تین طلاق کی کراہت قطعی ہے۔
۱۵۳	بحث ایک بار کی تین لفظ سے تین طلاق دینا کیا ایک ہی یا سب واقع ہونگی و تحریر و دلائل جا نہیں و تحقیق مقام۔	۲۳۴	باب الایمان فی الطلاق یعنی طلاق کو شرط سے متعلق کرنے کے بیان میں۔
۱۵۴	بعض فروع۔	۲۳۵	فصل فی الاستثناء - یعنی طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں۔
۱۵۶	فصل - طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان۔	۲۳۵	بحث و اتصال استثناء و تحقیق المقام۔
۱۵۷	بحث حدیث میں جن میں مرد میں نہ ملے۔ و تحقیق حدیث الترمذی وغیرہ۔	۲۳۶	باب طلاق المریض - یہ باب مریض مرض الموت کے بیان میں۔
۱۵۸	باب ایقاع الطلاق مع اقسام۔	۲۳۶	باب الرجوع - یہ باب طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام میں ہے۔
۱۵۹	بحث و تحقیق در باب آنکہ لفظ طلاق میں نیت و قصد شرط نہیں ہے۔ و فروع متعلقہ ہذا۔	۲۵۸	فصل نیا مکمل بہ المطلقة - یعنی مطلقہ جن امور سے
۱۶۹	فصل - فی اضاافۃ الطلاق الی الزمان - یعنی زمانہ کے طرف طلاق مضاف کرنے کے بیان میں۔		

صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین
۳۴۵	فصل - نفقہ اولاد اور بچہ کی مان کو رعایت کے لیے جاریہ لینے کے بیان میں -	۲۵۹	شورہ پر دوبارہ حلال ہوسکتی ہے مانند نکاح یا طلاق مع نکاح کے بیان میں -
۳۴۷	فصل - آباء و اجداد وغیرہم کے نفقہ و مقادیر و شرائط کے بیان میں -	۲۶۳	تحقیق قول سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ - ورنہ صحیح قصہ زوجہ رفاعۃ القرظی -
۳۵۲	فصل - نفقہ مالیک و اس کے لمحققات ملوک جہانوزن کے نفقات میں -	۲۶۹	باب الاطلاق - یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے - مع مذاہب علماء -
	کتاب العتاق	۲۷۹	باب الخلع - یہ باب خلع کے بیان میں ہے -
۳۵۳	یہ کتاب ملوک کو آزاد کرنے و اسکی فضیلت اور شرائط و احکام کے بیان میں ہے -	۲۸۲	باب الطلاق - یہ باب طلاق و اس کے احکام میں ہے - مع طلاق کے معنی و شرط و کیفیت و حکم کے -
۳۶۳	باب العبدین بعبثہ - جس غلام کا کوئی حصہ آزاد کیا جاوے اس کے احکام -	۲۹۱	بعض الفروع متعلق لفظ طلاق و عمل بظاہر النفس -
۳۷۳	باب عتق احد العبدین - لینے دو غلاموں میں سے ایک بلا بیان آزاد کرنا -	۲۹۸	باب اللعان - یہ باب شورہ و زوجہ میں باہم لعان کرنے کے بیان میں ہے مع معنی لعان و کیفیت و شرائط وغیرہ -
۳۷۹	باب - الحلف بالعتق - یہ باب عتق کے بارہ میں شرطیہ قسم کھانے کے بیان میں -	۲۹۹	بحث لعان موجب تفریق نہیں بدلیل حدیث صحیحہ -
۳۸۱	باب العتق علی جبل - یہ باب مالی عوض پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے -	۳۰۸	باب العنین وغیرہ - یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے -
۳۸۵	باب التذیر - اپنے ملوک کو اپنی موت کے بعد آزاد کرنے کا بیان -	۳۱۲	باب العتہ - یہ باب عدت کے بیان میں ہے - بحث معنی فرد و تحقیق اشتراک و بیان حدیث مفیدہ فی حیض -
۳۸۶	بحث مدبر قابل فروخت ہوتا ہے یا نہیں -	۳۱۷	فصل حداد لینے سوگ کے بیان میں -
۳۸۸	باب الاستیلاء - یہ باب اپنی باندی کو تحت میں لاکرام ولد بنانا پھر اولاد ہو تو اس کے حقوق و احکام کے بیان میں -	۳۱۷	باب ثبوت النسب یہ باب ثبوت نسب کے بیان میں ہے -
۳۹۳	بحث قیافہ شناس کے قول میں -	۳۲۵	باب حضانتہ الولد من احن بہ - یہ باب بچہ کے پرورش اور حقدار پرورش کے بیان میں ہے -
	کتاب الایمان	۳۲۹	بحث عدم اعتماد براسے طفل -
۳۹۶	یہ باب قسم کھانے اور اس کے اقسام و احکام کے بیان میں ہے -	۳۳۱	باب النفقہ - یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے -
۳۹۸	باب جو کلام قسم ہو جاتا ہے اور جو قسم نہیں ہوتا اس کے بیان میں -	۳۳۹	فصل زوجہ کے لیے سکے کے بیان میں -
۳۹۹	فروع جن میں عرن کے اختلاف سے قسم ہونے میں اختلاف ہے -	۳۴۲	لمحققات در بیان لباس - مسئلہ جبکہ شورہ اپنی زوجہ یا ملوک کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا حکم ہو گا -
		۳۴۳	فصل - زوجہ مطلقہ کے نفقہ دینے کے بیان میں -

صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب والہاب و فصول و مضامین
۴۰۲	فصل کفار و قسم و اسکی کیفیات کے بیان میں -	۴۳۸	مسائل متفرقہ -
۴۰۶	باب الیمین فی الدخول والکسب - یہ باب کسین داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۳۹	فروع لحقہ و مسائل مفیدہ -
۴۰۹	بعض الفروع متعلق باب سابق -		کتاب الحدود
۴۱۲	باب الیمین فی الخروج والایمان والکوب وغیرہ	۴۴۲	یہ کتاب حدود و سزائے شرعیہ مجددہ کے بیان میں ہے
۴۱۶	ذکر لکھنے باہر نکلنے اور آنے و سواری وغیرہ اور میں قسم کھانے کے بیان میں -		فصل فی کیفیت الحمد و اقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت و اسکی جاری کرنے کی صورت و احکام میں سوچوں کے سچے سے مارنے کی حدیث -
۴۱۸	باب الیمین فی الامل والترب - یعنی کھانے پینے میں قسم کھانا -	۴۵۳	باب ابو طی النذی بوجوب المدائح لینے باب ایسے وطنی کے بیان میں ہو موجب حد ہے اور ایسے وطنی جو موجب حد نہیں ہے -
۴۲۰	باب الیمین فی الکلام - یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں -	۴۶۴	باب الشہادۃ علی الزنا والحد - زنا پر گواہی دینے و رجوع کرنے کا بیان -
۴۲۳	فصل - قسم متعلق باوقات جنگ و واسطۃ الفلاح میں اور بیان اختلاف عرف عرب و زبان دیگر -	۴۶۳	باب حد الشرب - شراب خواری کے حد کا بیان -
۴۲۵	باب الیمین فی النطق والطلاق - باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کا -	۴۶۴	باب حد القذف - یعنی بہتان زنا کے حد کا بیان
۴۲۸	باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیرہ	۴۶۵	نفس - تعزیر کے بیان میں -
۴۳۰	ذکر - یعنی یہ باب خرید و فروخت و نکاح کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۸۸	کتاب السرقہ - یعنی چوری کی حد اور اسکی عتاب کی بحث -
۴۳۱	باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم - یعنی یہ باب حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے -	۴۹۱	باب ما یقتضی و بلا یقطع - باب جس چیز کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جاتا اور جسمین نہیں کاٹا جاتا ہے مع دلائل کے بیان میں -
۴۳۳	بحث ہیدل حج میں سوار ہو جانا جائز ہے مع ہر باب	۴۹۸	فصل فی الجزو والاخذ منہ - یعنی مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا -
۴۳۴	بحث ایک رکعت نماز میں -	۵۰۴	فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت و اسکو ثابت کرنے میں
۴۳۵	باب لباس و زیور وغیرہ پہننے میں قسم کے بیان میں -	۵۱۵	باب بحدث السارق الخلیفہ مال مسروقہ میں چور کے ایجاد کرنے کا بیان -
۴۳۶	باب قتل و ضرب وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں -	۵۱۶	باب قطع الطرق - باب رہنمائی کرنے کے بیان میں
۴۳۷	باب الیمین فی تقاضی الدرام - یہ باب درہم کے تقاضا کرنے کے بیان میں مع حصول معنی تقاضی	۵۲۴	کتاب السیر
۴۳۸	یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک و درباب جہاد -		
۴۳۹	باب کیفیتہ القتال - یہ باب قتال کی کیفیت میں -	۵۲۶	یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک و درباب جہاد -

صفحہ	فہرست کتب والہواب وفصول ومفاتیین	صفحہ	فہرست کتب والہواب وفصول ومفاتیین
۵۳۶	باب الموادع الخ یعنی باب باہمی صلح کرنے میں۔	۶۰۳	کتاب اللقیط
۵۳۵	فصل سلم ہر شخص کا امان دینا جائز ہے۔		لاوارث پڑا ہوا بچہ داس کے اٹھانے والے وغیرہ کے احکام میں۔
۵۳۸	باب قسۃ القنائم یعنی احوال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں۔	۶۰۶	کتاب اللقطہ
۵۴۶	فصل کیفیت بٹوارہ کے بیان میں۔		یعنی پڑا ہوا مال پانے داس کے منقول احکام کے بیان میں
۵۵۴	فصل فی التفصیل یعنی کسی غازی یا جماعت کے ذریعے زائد اعام۔	۶۱۴	کتاب الالباق
۵۵۶	باب استیلاؤ الکفار۔ باب کافرون کے مجرم و غلبہ کرنے کا بیان۔		غلام کے بھاگ جانے اور اس کے واپس لانے والے وغیرہ کے احکام میں ہے۔
۵۶۱	باب المستامن یعنی امان لیکر حربی کا آنا یا مسلمان کا وہاں جانا۔	۶۱۸	کتاب المفقود یعنی گم شدہ بچہ پتہ کے احکام میں
۵۶۴	فصل مستامن کے احکام میں۔	۶۲۲	کتاب الشریکۃ۔ یعنی شرکت کے متعلق مسائل اقسام و احکام میں۔
۵۶۸	باب العشر و الخراج۔ یہ باب دہاگی و خراج لینے کے احکام میں۔	۶۳۸	فصل فی الشریکۃ الفاسدۃ یعنی ایسے عقد شرکت کے بیان میں جو شرعاً فاسد ہوتے ہیں جیسے لکڑیاں لانا وغیرہ۔
۵۷۳	باب الجزیہ۔ جزیہ ذاتی کے احکام میں۔	۶۳۹	فصل۔ اختیارات شریکین۔
۵۷۹	فصل۔ ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں	۶۴۱	کتاب الوقف
۵۸۱	فصل نصار اسے جو تغلب کا بیان۔		یہ کتاب وقف و اس کے معنی و لزوم و اقسام و احکام کے بیان میں ہے۔
۵۸۳	باب احکام المرتدین یعنی مسلمان ہو کر برگشتہ ہو جانے والے مرد و عورت کے احکام۔	۶۵۳	فصل۔ بنائے مسجد و اس کے احکام کے بیان میں۔
۵۹۴	بحث طفل کا اسلام صحیح ہے۔		خاتمہ الطبع۔
۵۹۶	باب البغاة۔ باغیوں کے احکام میں۔		

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ لِعَبْدٍ رَافِقَهُ فِي الدِّينِ

الحمد والممنة لله فقد انخفيه من كتاب جامع مدار وحمد عليه طار عانة بلاد سلام شل بخارا وبلخ
وكابل وما وراة النهر وهندوستان وعرب وروم وشام اعني الهند اية كاترجه



مدلل بطریق اجتہاد آیات، احادیث، اراصول و اعتبارات فروع مع مذہب مسائل فتویٰ کے احاطہ
الغماہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و مقول مولانا سید امیر علی تشریح فتاویٰ عالمگیری نے عجائب

مطبع فیض منیع مثنوی نوکشتین صاحب طبع



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد سدری العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریہ وعلی آہ سادات اللہ علیہم
خیر اللہ جمعین آمایہ بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب استطاب ہدایہ خفیہ ہر سال اللہ سبحانہ انہما مع حسن القول
ہو ربی جسی ونعم الوکیل ونعم الوالی ونعم النصیر قال المصمم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور بہت تک باقی ہے۔ اور
بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب لطاعت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے
اور بعض نے کہا کہ علیہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اس کے زنا میں بڑھنے کا خوف غالب ہو اور نہما میں
ہو کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہ ہو تو فرض ہے۔ بدایع میں ہے کہ اس صورت میں اگر ہر دفعہ بد قدرت ہو تو ترک میں کنگار ہوگا
ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہے۔ اور نہ اتفاق میں ترجیح دی کہ واجب ہے۔ اگر نکاح
میں جو واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ہر ع۔ د۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے حالات
اس کے دل میں ہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اس کا زیادہ گمان یہی ہو بدون اس کے کہ دل میں ہی تم جاوے اور اصل اس باب میں
احادیث میں جبکہ بیان میں برکت ہے۔ حدیث اول اسے گردہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح
کے رواہ سلم و حدیث دوم جیسے میری سنت ہو بے ریتگی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جسے میری سنت کے ساتھ عمل کیا
یعنی نکاح میں تو وہ مجھے نہیں ہے۔ اسن۔ حدیث سوم سلع دنیا میں سے بہتر عورت صالحہ ہے۔ رواہ سلم وغیرہ
حدیث چہارم چار چیزیں رسول کی سنت سے ہیں حیار رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور سواک و نکاح۔ حسن العزیز
حدیث پنجم عکات بن رواحہ میں جو اسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ بایندی نہیں رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت میں

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رد ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جو رد ہونے کے لیے قبول کیا۔ چنانچہ میں نے کہا کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجگی میں بوجھ ہزار درہم ہر کے دیا پس مغل صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے سپر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں سپر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تجھے نکاح کیا یا تجھے اپنی بیٹی میں لیا یا عورت کے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری زوجہ ہوتے ہیں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جاری ہو گا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں نے ہی ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہوگا۔ م۔ و منعقد بلفظین یعبر باحد ہما عن الماضی وبالآخر عن المستقبل۔ اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے وایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کی جاتی ہو اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے۔ پس ایک توصیفہ ماضی ہوگا اور دوسرا تصدیقہ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور ہو کہ یہاں مقصود سال میں اعتقاد ہونا استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیا دے اور دوسرے سے مستقبل سے۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر ہوگا۔ مثل ان بقول زوجتی ایسے دن کہتے کہ تجھے زوجہ کر دے۔ و معنی مرد کے۔ ع۔ فقول زوجتک پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے زوجہ کر دیا۔ یعنی بعینہ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ لان هذا تو کلیل بالنکاح اس واسطے کہ یہ کلام (زوجتی) نکاح کے واسطے کلیل کرتا ہوا ہے پس مرد و عورت میں سے جسے دوسرے سے زوجتی کہا تو اسکو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ والواحد یتولی طرفی النکاح علی ما بینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ایک شخص نکاح کی طرف سے ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اسکو ہم مدلل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے اس طرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجتی بعینہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے ایسا وکیل ایجاب و قبول کر گیا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ سپر اعراض ہوا کہ زوجتی جب تو کلیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل کے ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجتی مقصود سے ہوا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجتی سبب ہے ایجاب کا تو کر یا ایجاب ہے۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر ہما عن مین بلے سبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ سبب دو لفظوں ماضی کے یا سبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف رحم کے کہ زوجتی تو کلیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و مہر میں ہے۔ پس زوجتی ایجاب ہوا اور زوجتک قول ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول لکھ کر معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجتی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں خریدے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ بھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ رحم نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجتی کو تو کلیل اعتبار کرنا ضرور ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور مالغ نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں بیع فروغ بھی بیان ہوئی کہ نکاح میں ایک شخص مرفقین کا متولی ہو جاتا ہے بیع میں چنانچہ امام مصنف رحم نے بیع میں لکھا ہے۔ مع۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ نکاح میں ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح ہے کہ از زوجتک بالہین۔ اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ از زوجتک صیغہ مضارع

لفظ بولنے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجہ ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصور ہے بلکہ صحیح یہ کہ تکلیف ہی جیسا کہ امام معنی نے فرمایا ہے اور بالفعل کے قید سے معلوم ہو گیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منع نہ ہوگا۔ ولا بلفظ الوصیۃ اور نہ بلفظ وصیت و جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانا توجب الملک مضافاً الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بجا لیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوتا ہے اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہی پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بیعت کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منع نہ ہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضروری حتیٰ کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منع نہیں ہوتا اگر حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے مگر خراج نے کہا کہ اگر دیں گے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بیعت کی تیرے واسطے وصیت لی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منع نہ ہو جائیگا۔ ابن الہمام رہنے کے کہا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اس میں زور یہ ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح بشبہ منع نہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر طے کرے تو حد نہ باق ہوگی اور جو مہر ٹھہرایا اگر ایسی عورتوں کے مہر سے نہ ہو تو اس قدر دلا یا جائیگا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلا یا جائیگا المبسوط منع۔ (فروع) نکاح بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول ہیں مفت اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا مال ملے ٹھہرائی گئی مثلاً باب نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ یا بدس من گہوں کے سلم میں تجھے دی تو بیعتی نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھا یا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے نزدیک تقاطعی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی لہذا کسی نے سکھلا دیا کہ بون کہے کہ زوجت نفسی تنک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رو ہونے میں دیا یا زبان فارسی لایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائیگا۔ م۔ طح اگر مرد کو سکھلا یا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھلا یا تو منع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہ ہوگا جیسے بیعت صحیح ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگا جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھلا یا تو قرضدار بری نہ ہوگا۔ مفت۔ اگر ایجاب یہ جو فرض ہزار درم کے پس اسے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو شلخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تیرے ساتھ نکاح کرے پس جب عورت کو خط پہنچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو خدان کے عقد نکاح میں دیا تو نکاح منع نہ ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے۔ گوئیے کا ایجاب اشارہ جبکہ اسکا اشارہ معلوم ہو۔ ایلی نے اگر پیچھے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول کر لیا تو صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں اسنے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم تجھے نکاح کیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں کر یا فلان کو قرض دے تو نکاح منع نہ ہو بشرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ تیرے مجھے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول محل ہے مگر اگر بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرے مفت۔ یہ سب شرط چارم کے متعلق ہے۔ شرط پنجم عورت کی رضا مندی جبکہ بالغ ہو خواہ بکرہ ہو یا شیبہ ہو۔ قاضی خان نے شرط ششم یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدلتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں کہنے سے ایجاب و قبول کوں۔

۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

دو دنوں ایک روان کشتی میں ہوں تو مجلس تبدل نہوگی بخلاف دو جانوروں کے۔ البتہ اور قبول فی الغرہ ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں گل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سرگردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ۔ نصف کے۔ ح۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنہیں باہم عقدہ ہو معلوم ہوں خواہ ظاہر ظاہر و غیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علیٰ الصبح مگر آنکہ دے لوگ خالی نام سے جان جاوین۔ ح۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے دلی یا مولیٰ کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا یستفد نکاح المسلمین الا بحضور شاهدين۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں نہ اور کافروں کا نکاح ان کے دین پر ہوگا نہ اور دو ہونا کمتر تعداد ہے بھر گواہوں کے صفت یہ کہ۔ حرین عاقلین بالغین مسلمین دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں نہ رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتین تو فرمایا۔ رجلین اور رجل واحدین خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتین ہوں نہ پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدولا کا نوا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں نہ لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میں شوہر یا جوہر کو نالاش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہوگا مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ فرمایا۔ او محمد و دین فی القہوف۔ یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جبکہ بہتان لگانے پر جہادری گئی ہو۔ نہ قابل تعالیٰ ولا قبلوا الہم شہادۃ ابداء۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مست قبول کر دیں نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے مکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی بقولہ قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رحمہ نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے نہ یعنی انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے یہی غائہ علیہ کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدلیل قول حضرت صلعم رحمہ نکاح مگر گواہوں کے ساتھ نہ رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رحمہ نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کس بیان حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلیٰ نے اسکو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوعہ اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں لیکن مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رحمہ نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس والی ہریرہ سے روایات ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انک بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علمائے اختلاف کیا اور انکا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو بھر دوسرے کو گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تا وقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقدہ نکاح کے موجود نہ ہوں اور بعض علمائے اہل حدیث نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دیں اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علمائے کہہ کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے انتہی لمخصا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شہادی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فهو باطل الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہودہ باطل ہے پھر اگر چھکڑی تو جسکا ولی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن جہان فی صحیح۔ و ہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ اور یہ حدیث ابام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیکن نہ شہادت نہ یعنی امام مالک رحمہ شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تاہم یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی و ابن الہمام رحمہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہوں

کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اس پر غریب یعنی چیلنیاں بجاؤ۔ بعض روایات میں دفت واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دفت وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ انبیاء سے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہر نہ لوگوں کو نہ کہ جو روخواند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولابد من اعتبار الحریۃ فیہما لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضروری کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے فتنہی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے نفرت کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہ ہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اس کا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی پہنچ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لانہ لا ولایۃ بدوہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ ولابد من اعتبار الاسلام فی النکح المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ فتنہ جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے ولایۃ صفت الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا حتیٰ نعقدہ بحضور رجل وامرأتین حتیٰ کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منع ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے فتنہ کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے واستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور غریب کتاب الشہادت میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا فتنہ یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط العدالۃ حتیٰ فی مقعدہ بحضرة الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ اور عادل ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ دو فاسقوں کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منع ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کے فتنہ کہ ان کے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ لہٰذا ان الشہادۃ من باب الکراۃ والفاسق من اہل الایمان امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کراست ہے اور فاسق لایق الایمان ہے فتنہ بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن جان میں شاہدین عادیین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقعدہ پر محمول ہے۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے فتنہ حتیٰ کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ فتنہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسه لا سلامہ لایحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توجہ پر ایمان لانے کے فتنہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے فتنہ یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانہ صلح مقبلہ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے فتنہ یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقبلہ۔ تو خود اس کا قاضی ہو جانا جائز ہے فتنہ حتیٰ کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہد۔ تو اس طرح وہ شاہد ہو سکتا ہے فتنہ کیونکہ یہ بالاتفاق قرار پایا کہ نقار و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں برائیاں قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصلی غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ تحملا اور جو شخص کہ قذف میں حد مار گیا ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے فتنہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا ازماہ محل

۱۰
 حدیث صحیح میں ہے
 ولایۃ صفت الذکورۃ
 اور مذکر ہونے کا
 وصف شرط نہیں
 لیا گیا حتیٰ
 نعقدہ بحضور
 رجل وامرأتین
 حتیٰ کہ ایک
 مرد اور دو
 عورتوں کی
 حضوری سے
 منع ہوگا
 فتنہ کیونکہ
 ان کے
 نزدیک
 نکاح میں
 عورتوں کی
 گواہی نہیں
 ہے

فت یعنی گواہی اٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود گواہی اٹھانا تو مرد و عقد اٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ کی ہو البتہ۔ والما القامت فیہ ثمرۃ الادار بالنبی بشریۃ۔ اور اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداء فوت ہے وجہ مانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہے فت یعنی قولہ تعالیٰ ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابہ اسے حدود القذف کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ مانعت اسکے نفل بہتان کا فہم ہے جو ہمیشہ سے منع ہے بالحدود شہادت اٹھا سکتا ہے اور لائق ادار نہیں ہے۔ ولایسالی بغواتہ اور ارفوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ گمانی شہادۃ العیسان واپنی العاقدین۔ جیسے اندھونگی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہفت یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے یا بیٹے باغ عاقل گواہ ہو جائیں تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ یون ہی حدود القذف اور ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ ہ۔ بشرط ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیۃ۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا فت بشرطیکہ ذمیۃ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشرط ذمیۃ جازہ دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ تو نکاح جائز ہے فت لیکن اگر قاضی کے یہاں اس نکاح کا غاصبہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی اپنی ذمیہ پر جائز ہے اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عندہ ابی حنیفہ و ابی یوسف یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد و زفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادۃ ولا شہادۃ للکافر علی المسلم فکانما لم یسمع کلام المسلم۔ امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہیں تو گویا دو ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سنا فت۔ حالانکہ یہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے جواب یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا سموع نہیں ہے نہ شہادت اٹھانا علاوہ اسکے یہاں مسلمان کے لیے گواہی بائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے تحقیق یہ کہ ولہما ان الشہادۃ شرط فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لورودہ علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المهر اور شیخین رحم کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک ہولی ایسے محل پر جو قابل احترام ہے نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر فت خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار ملک بفع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادۃ تشرط فی لزوم المال کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی گواہی مشروط نہیں ہے فت حتی کہ مہر مذکور ہو نا ضرور نہیں ہے۔ و ہما شہادت ان علیہما اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر شاہد ہیں فت کہ اسنے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ ذمیہ پر ہیں بخلاف ما اذا لم یسمع کلام الزوج بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سنا۔ فت کہ اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوا۔ لان العقد ینعقد بکلام یسمعا کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ والشہادۃ شرط علی العقد اور گواہی مشروط ہے عقد پر فت وجب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں خلاصہ دلیل امام محمد و زفر یہ کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے تو کالعدم ٹھہری اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ کہ گواہی درحقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بفع حرام کی شرط حلال ہو جائے بہرہ تو مرد مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوئے۔ ومن امر رجلا بان یزوج ابنتہ الصغیرۃ اور اگر ایک شخص نے زچہ کو حکم کیا یعنی بکریل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے فت مثلاً دیدنے کے کہ کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا حکم کیا پس زید بکریل کیا کہ مرد خالد کے اور عبد اللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فر وجہا۔ پس بکریل کرنے دختر مذکور کو تزویج کیا فت اسکے شوہر عبد اللہ کا

ذمیہ کا نکاح
مسلمان سے
بشرط ذمیۃ
جازہ
دو ذمیوں کی
گواہی کے
ساتھ
تو نکاح
جائز ہے
فت لیکن
اگر قاضی
کے یہاں
اس نکاح
کا غاصبہ
پیش
ہوا تو ان
گواہوں کی
گواہی
اپنی ذمیہ
پر جائز
ہے
اور
مسلمان
پر نہیں
جائز
ہوگی
عندہ
ابی
حنیفہ
و ابی
یوسف
یہ
جواز
ابو
حنیفہ
و ابو
یوسف
کے
دیکھ
ہے
وقال
محمد
و زفر
لا یجوز
لان
السماع
فی
النکاح
شہادۃ
ولا
شہادۃ
للکافر
علی
المسلم
فکانما
لم
یسع
کلام
المسلم
امام
محمد
و زفر
نے
کہا
کہ
ذمیوں
کی
گواہی
نہیں
جائز
ہے
کیونکہ
نکاح
میں
ایجاب
و قبول
سننا
ہی
شہادت
ہے
حالانکہ
مسلم
پر
کافر
کی
کچھ
شہادت
نہیں
تو
گواہی
دو
ذمیوں
نے
مسلم
کا
کلام
ہی
نہیں
سنا
فت
حالانکہ
یہ
سننے
میں
بالاتفاق
نہیں
جائز
ہے
جواب
یہ
کہ
ایجاب
و قبول
سننا
تو
شہادت
دینا
نہیں
بلکہ
شہادت
اٹھانا
ہوا
اور
مسلمان
پر
کافر
کا
گواہی
دینا
سموع
نہیں
ہے
نہ
شہادت
اٹھانا
علاوہ
اسکے
یہاں
مسلمان
کے
لیے
گواہی
بائی
گئی
نہ
مسلمان
پر
تو
قبول
ہونا
چاہیے
تحقیق
یہ
کہ
ولہما
ان
الشہادۃ
شرط
فی
النکاح
علی
اعتبار
اثبات
الملک
لورودہ
علی
محل
ذی
خطر
لا
علی
اعتبار
وجوب
المهر
اور
شیخین
رحم
کی
دلیل
یہ
کہ
نکاح
میں
شہادت
مشروط
ہوئی
ملک
کے
ثابت
کرنے
کے
اعتبار
پر
کیونکہ
ملک
ہولی
ایسے
محل
پر
جو
قابل
احترام
ہے
نہ
مہر
واجب
ہونے
کے
اعتبار
پر
فت
خلاصہ
یہ
کہ
نکاح
میں
شہادت
کی
شرط
باعتبار
ملک
بفع
کے
ہے
باعتبار
مہر
کے
نہیں
ہے
اذ
لا
شہادۃ
تشرط
فی
لزوم
المال
کیونکہ
مال
لازم
ہونے
کے
لیے
کوئی
گواہی
مشروط
نہیں
ہے
فت
حتی
کہ
مہر
مذکور
ہو
نا
ضرور
نہیں
ہے
و
ہما
شہادت
ان
علیہما
اور
دونوں
ذمی
گواہ
اس
ذمیہ
پر
شاہد
ہیں
فت
کہ
اسنے
اپنے
محل
قابل
خطر
کو
حلال
طریقہ
پر
مسلمان
کے
ملک
میں
دیا
پس
یہ
گواہ
مسلمان
پر
نہیں
بلکہ
ذمیہ
پر
ہیں
بخلاف
ما
اذا
لم
یسع
کلام
الزوج
بخلاف
ایسی
صورت
کے
کہ
گواہوں
نے
مرد
کا
کلام
ہی
نہیں
سنا
فت
کہ
اس
صورت
میں
عقد
ہی
نہیں
ہوا
لان
العقد
ینعقد
بکلام
یسع
کیونکہ
عقد
تو
دونوں
کے
ایجاب
و قبول
کے
ساتھ
منعقد
ہوتا
ہے
والشہادۃ
شرط
علی
العقد
اور
گواہی
مشروط
ہے
عقد
پر
فت
وجب
عقد
نہیں
تو
گواہی
بھی
نہیں
خلاصہ
دلیل
امام
محمد
و زفر
یہ
کہ
عقد
میں
مسلمان
نے
اپنے
اوپر
مہر
قبول
کیا
تو
گواہوں
نے
یہ
گواہی
اٹھائی
جو
مسلمان
پر
لازم
ہونے
کی
ہے
تو
کالعدم
ٹھہری
اور
جب
قبول
کالعدم
ہوا
تو
عقد
معدوم
ہوا
خلاصہ
جواب
یہ
کہ
گواہی
درحقیقت
ایجاب
و قبول
سے
عورت
کی
بفع
حرام
کی
شرط
حلال
ہو
جائے
بہرہ
تو
مرد
مسلمان
پر
لزوم
مال
کے
گواہ
نہیں
ہوئے
ومن
امر
رجلا
بان
یزوج
ابنتہ
الصغیرۃ
اور
اگر
ایک
شخص
نے
زچہ
کو
حکم
کیا
یعنی
بکریل
کیا
کہ
میری
دختر
صغیرہ
کا
نکاح
کر
دے
فت
مثلاً
دیدنے
کے
کہ
کو
اپنی
دختر
صغیرہ
کی
تزویج
کا
حکم
کیا
پس
زید
بکریل
کیا
کہ
مرد
خالد
کے
اور
عبد
اللہ
نکاح
قبول
کرنے
والے
کے
جمع
ہوئے
فر
وجہا
پس
بکریل
کرنے
دختر
مذکورہ
کو
تزویج
کیا
فت
اسکے
شوہر
عبد
اللہ
کا

والاب حاضر اور باپ حاضر ہوتے یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد میں موجود ہو اس حالت میں وکیل نے ترویج کیا بشماۃ رجل واحد سواہلہ گواہی ایک مرد کے جواب وکیل کے سوائے ہو تو جازا نکاح نکاح جائز ہو۔
 وف اور درحقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب یجعل میا شرا لاتحاداً للمجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا
 مٹھرایا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہوتے تو ایجاب یا قبول گواہ باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیراً ومعبراً پس
 وکیل مذکور خالی سفیر ومعبّر ہوگا وف یعنی وکیل نے بطور ایلمی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت
 میں لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فیقہی المزوج شہادۃ وکیل ترویج کرنے والا ایک گواہ رہ گیا جبکہ
 عقد کا کرنے والا صغیر کا باپ خود ہو پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے یہ اسوقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں
 موجود ہو۔ وان کان الاب غائباً لم یجز۔ اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا وف کیونکہ اب وکیل سفیر ومعبّر
 نہیں بلکہ وکیل بیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہے لان المجلس مختلف فلا یکن ان یجعل الاب میا شرا کیونکہ مجلس تو
 مختلف ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے وف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہ گیا۔ یہ ہوتا
 کہ راکھی صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ وعلی ہذا اذ ازوج الاب ابنته البالغہ محض شہادۃ واحد ان
 کانت حاضراً جائز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضور میں باندھا پس اگر دختر
 بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہوتے کہ دختر بالغہ خود عقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کانت غائبہ
 لایجوز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہوتے کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہے تو گواہ ایک
 رہ گیا۔ (فروع) صرف چار عورتوں کی گواہی بدون مرد کے جائز نہیں القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک
 جائز ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام متساوین ہوتے ہیں کہ اگر ایک نے سا بھر دوسرے کو گواہ
 یا کسی نے چلا کر سنا یا تو جائز نہیں حتی کہ سننا متا واقع ہو۔ ق۔ پہلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنا ہو جائز ہے۔ ع۔ سوتے ہو
 اور بالکل بہرے کی نہیں جائز ہوتی۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھنا بھی شرط ہے ہی ظاہر ہے۔ ق۔ اور یہی صحیح ہے۔ الجوز
 ست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہے اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو الخزانہ۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس
 سنگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اسکو ترویج کیا اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجے اسے کیڑے سے قبول کیا تو نکاح
 منعقد ہو گیا یہی صحیح ہے محیط۔ اگر اللہ تعالیٰ ورسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے النجاشی غائبہ عتہ
 کی مشناخت کے لیے گواہوں کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے یہی صحیح داسی پر فتویٰ ہے۔ المغنمات۔
 عورت نے وکیل کیا بھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح
 ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فصولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہو اسکی طرف سے
 کسی فصولی نے عقد قبول کیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہنچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ
 اسوقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے۔ الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہے۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے
 پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا کافی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ
 خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے نفس کو بھر
 نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے جب چاہوں اپنے آپ کو تجھے طلاق دیدوں یا میرے قبضہ
 میں ہے جبکہ تو مجھے نان و نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کر گیا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا
 لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کافی فاضلان۔ نکاح میں شرط اختیار اور اختیار الردہ اور خیار العیب کسی کو

۱۰
 سنی ہوئی کی
 عورت کا نام
 جائز ہے وغیرہ
 ع۔ یہ قول
 عقد از فقہ
 بیت عبید
 رفیع ۱۰۴

کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور فطر باطل ہے۔ اسی طرح اگر فطری طور پر یا بکارت یا بائوٹن کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی و نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ہاں کفر ہونا اور عین اور خصی کا اختیار حاصل ہونا بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ محمہ۔

فصل فی بیان المحرمات۔ یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں۔ ان کا نکاح کی شرط ہے۔ یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو حیدر کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہوگی مانند ان بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بافضل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا مستعدہ اور جیسے سوا کے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ بھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالک ہونا اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلطہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ یہ سب عورتیں جو وہ ہیں سات سبھی ہیں۔ مع۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج یا مسفر یا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندی سے اپنی ان سے و جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا حیداتہ اور نہ اپنی حیدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں اور عورتوں کی طرف سے ہوں و مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی مان اور دادا کی مان اور پردادا کی مان علیٰ ہذا القیاس یہ وادیان دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ مان کی مان اور نانی کی مان اور پر نانی کی مان علیٰ ہذا القیاس یہ تا بیان دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم اہماکم و ما نکم الّا یہ بدیل اس قول الہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم اہماکم آخر تک و نہ یعنی غیر حرام کی گئیں تمہاری ماہین اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہ ہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کیا ہے تو فرمایا۔ والجدات اہمات اور جدات بھی ماہین ہیں۔ اذالام ہوا اصل لغتہ اس لیے کہ لغت میں ام وہ کہ جو چڑھو و ف پس اہماکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل و جڑ میں پس کل حیدات داخل ہیں و علیٰ ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او تثبت حرمتہن بالا جماع یا اجماع است کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی و نہ تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی۔ ولا بیئہ اور نہ بیٹی کے ساتھ و جو اسکے نفع سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلو لہ بدیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی و نہ اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا بیئات ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درج پر ہوں و نہ فرزند بیٹا و بیٹی پس ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ بیٹے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کے بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درج پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں للاجماع بدیل اجماع امت کے و نہ اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ نازلے بنا تکم میں آخر درج تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا بیئات اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ و خواہ بہن مان و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ مان کی طرف سے یعنی مان ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور مان دو ہیں یہ سب شرعاً بہان مثل حقیقی کے ہیں ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درج پر ہوں نہیں جائز ہے۔ ولا بیئات اختہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ و نہ خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درج پر ہوں۔ ولا بیئہ اور حلال نہیں اپنی بھوپھی سے و نہ خواہ باپ کی بہن یا باپ یا مان کی بھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے چاہے کتنی ہی بھوپھی ہو۔ ولا بیئہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ و نہ مان کی بہن یا مان یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے

وجہ کے سواے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جو رو ہوں وہ سب بھی اس پر دائمی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم بدیل قولہ تعالیٰ ولا تنکحوا الخ یعنی اور ست نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے۔ فہم جبرئیل جبرئیل ہر پس دادا و نانا کی جو روین حرام ہوئیں۔ ولا بامراة ابنہ و بنی اولادہ اور نہیں حلال تزویج کرنا اپنے پسری جو رو اور اولاد کے بیٹوں کی جو روؤں سے۔ فہم خنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ ناجائز حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ وحلائل ابناؤکم الذین سن اصلا بکم۔ بدیل قولہ تعالیٰ وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام کی گئیں جو روین تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں۔ فہم خواہ پسرنے و طی کی ہو یا نہیں محیطہ الرضی اگر وہ ہم کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی پسری جو رو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلا بکم لا سقط اعتبارہ التبتنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانی کے ہے۔ فہم یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو پھر صرف منہ کا بول ہے حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے۔ حتیٰ کہ وہ منہ بولا اس شخص کی جو رو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کر لے یوں ہی اسکی جو رو وہ خورہ جو اسکے نکاح میں نہو اس سے یہ شبہی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل نسب کے ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہے۔ لا لا حلال حلیۃ الابن من الرضاۃ رضاعی بیٹے کی جو رو حلال کرنے کے لیے نہیں ہے۔ فہم خلاصہ یہ کہ اصلا بکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دوطع کے بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوسرے وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزہ نسب کے ہے تو معلوم ہوا کہ منہ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جو رو حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے۔ فہم۔ ولا بامہ من الرضاۃ اور نہیں جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ پس جبکہ دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علیٰ ہذا اور یہ تک کسی سے نکاح جائز نہیں۔ ولا باختہ من الرضاۃ۔ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ فہم خواہ رضاعی ماں کی نہی نہی یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہن ہیں۔ بقولہ تعالیٰ و امہاتکم اللاتی ارضعکم و اخواتکم من الرضاۃ۔ بدیل قولہ اسی عزوجل و امہاتکم الخ یعنی تمہارے گائیں تمہاری مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں۔ و لقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاۃ ما یحرم من النسب۔ اور بدیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ حرام ہوتی ہے جو بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے۔ فہم تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سواے بعض مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاۃ میں آویں گی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسری جو رو وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہیں اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دویس چھ مہینہ کے اندر ہے اگرچہ ایک چھانچہ ہو خواہ عمدہ ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ بیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاۃ میں ہے۔ م۔ ولا یجمع بین اختین نکاحاً ولا بملک یملک و طیبہ اور حلال نہیں جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک و قبہ کے ساتھ ازراہ وطی کے۔ فہم یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد مائل ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہے دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں بہنیں ہیں جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے طیب کرنا نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا ازراہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہان۔ اور دو بہنوں کا ملک میں جمع کرنا ازراہ وطی نہیں جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ بقولہ تعالیٰ وان جمعوا بین الاختین بدیل قولہ تعالیٰ وان جمعوا یعنی اور تمہارے حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں۔ فہم یعنی نکاح۔ و لقولہ علیہ السلام من کان یومن بالشد والیوم الآخر

فلا یحییٰ ماہ فی رحم اختین۔ اور بدیل قول حضرت مسلم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر توم
اینا پانی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے۔ یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے پاس
روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں
فرمایا کہ نو دونوں میں سے ایک کو پسند کر لے الحدیث رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ
رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہے اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد
نہوگا۔ فان تزوج اخت لہ قد وطئہا صحیح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطی کر چکا ہے۔ (بلکہ بہن) تو نکاح صحیح ہو جائیگا۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی ملوکہ ہو اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بحدورہ من اہلہ مضائقہ الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عائد سے جو اسکی بیات کرتا
در حالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضات ہے۔ یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی بیات رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی ملوکہ ہو محل نکاح ہے تو
نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح کی ملوکہ ہو اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلات اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی
چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذ اجاز لا یطأ الا متر۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطی نہ کرے۔ بشرطیکہ نکاح
فاسد نہ ہو۔ وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نہ کی ہو غرض کہ یہ نکاح ہی مانع ہو گیا کہ اب ملوکہ باندی
سے وطی نہ کرے۔ لان المنکوحۃ موطوءۃ حکماً کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہے۔ حتیٰ
وطی کے لئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور ملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ بحاصل جب
نکاح ہو چکا تو مرد نکاح کو اپنی ملوکہ سے وطی نہ کرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطی نہ کرے۔ بلجمع۔ بوجہ جمع کے
الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسه بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کر لے۔ ف شلایع یا سبب
کے ساتھ یہیہ وضدہ کرے یا اسکو رکاتہ کرے۔ رہا یہ کہ خالی عدم اس امر کا کہ وطی نہ کرنا کچھ نہیں ہے کما فی السروجی ۵۔ م۔ بخلہ
جب باندی موطوءہ کو حرام کر لیا تو نہ یطأ المنکوحۃ اب منکوحہ باندی سے وطی نہ کرے۔ لعدم الجمع وطیاً کیونکہ وطی کی راہ سے دو
بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا۔ بلکہ ایک طرف ملک میں ہے مع حرمت وطی اور دوسری طرف میں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ اپنی
ملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی ملوکہ ہے نکاح کیا۔ ولا یطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی الملوکۃ لعدم الجمع وطیاً۔ اور
اگر ملوکہ سے وطی نہیں کی ہو تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے۔ اذ الموقوفۃ لیست موطوءۃ حکماً۔ ہوا
کہ ملوکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہے۔ تو نہ حکماً موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقہً وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے۔ فان
تزوج اختین فی عقدین۔ پس اگر کسی مرد نے تزویج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں۔ اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں
لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دخل کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر سمی و مہر المثل سے
جو کم ہو لیگا۔ الخیرات ۵۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو بچھلی ہو اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑا۔ واجب ہے اور کوئی حکم لازم نہ ہوگا
اور اگر بعد دخل کے چھوڑے تو سبھی بغل سے کم لیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا۔ ولا یدری ایہما اولی۔ اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کو پہلی کون ہے۔ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح المطاویٰ ۵۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو۔ فرق بینہ و بینہا توقافاً ہی
مرد اور دونوں عورتوں میں جدائی کرے۔ یہ جدائی طلاق یا ن ہے۔ لان نکاح احد لهما باطل یقین۔ کیونکہ دونوں میں سے
ایک نکاح بالیقین باطل ہے۔ صرف یقین نہیں معلوم کہ کون بچھلی ہے۔ ولا وجہ الی التخصیص اور معین کرنے کی کوئی راہ
نہیں۔ لعدم الاولویۃ۔ کیونکہ اولویت نہیں۔ ولا الی التفضیل مع التجمیل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی
کوئی راہ ہے۔ لعدم الفائدہ۔ یہ سب سے کہ فائدہ نہیں۔ اول لقریر۔ یا سب سے کہ قریر ہے۔ حتیٰ کہ مرد پر دونوں کے لیے ایک نفقہ

لازم ہوگا اور کسی سے وطن نہیں کر سکتا اور دونوں میں ایک نفقہ پر بسر کرے گی اور یہ مرد و عورتوں سب پر ضرر ہے نفعین التفریق پس جدائی کرنا متعین ہو گیا۔ ولہذا نصف المهر اور دونوں کے لیے آدھا مهر یا یکا ف جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو اور دونوں کا مهر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہ ہو تو ایک متعہ دونوں کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونوں ملا کر نصف سات سو دونوں کو ملیگا۔ لانه وجب للاولیٰ منہما والاعدست الاولیٰ لہ لہجہ بالاولیۃ فی نصف المہر۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق میں ایک بڑھ کر نہیں تو وہ دونوں کی طرف بھجے گا۔ وقیل لا یدرسن وشی کل واحدۃ منہما انہما الاولیٰ۔ کہا گیا کہ ضرر ہے کہ دونوں میں ہر ایک کی طرف سے دعویٰ ہو کہ وہ پہلی ہے۔ فہو فی حقہما علیہما کہ اسے دعویٰ بردیا جاوے۔ والا اصطلاح بھانپنا مستحقہ۔ یا دونوں باہم صلح کر لیں کیونکہ استحقاق والی معذوم نہیں ہے۔ فہو چونکہ ہر ایک حصہ میں شہبہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ مستحقہ کا حق دوسری کو دیدے لہذا یا تو ہر ایک مدعی ہو یا دونوں صلح کر لیں اور اگر ہر ایک نے گواہی دے کہ یہی پہلی ہے تو بظاہر اولیٰ میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں الیٰ کافی ہے۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر کامل اگر کسی ہو یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عقر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلا یا جاوے۔ اور یہی حکم طہ حرام میں جنگا باہم جمع کرنا حرام ہے۔ فہو۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کر لے اور مدخلہ ہو تو بعد انفکائے حدت کے الزانی مت۔ ولہ جمع بین المرأة وعتما او خالہا وابنتہ اخیہا وابنتہ اختہا۔ اور نہیں جمع کیا جاوے در میان عورت اور اسکی بھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے۔ کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی بھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأة علی عمتہا ولا علی خالہا ولا علی ابنتہ اخیہا ولا علی ابنتہ اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی بھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر اور نہ بہن کی دختر پر۔ رواہ البخاری وسلم النساء ابو داؤد والترمذی وابن حبان سن حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ والبطرانی وابن جلیج سن حدیث ابن عباس وارسلہ ابو داؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا باہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں تھے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا علی ہو تو امام مہنف نے جواب دیا۔ و ہذا حدیث مشہور بخیر الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے۔ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صریح ہے کہ ایسا کرنے میں قطیۃ الرحم ہے۔ جبکہ قطیۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر عام علت فرمائی کہ قطیۃ الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم کل آیا یا بظاہر فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدہما رجلاً لم یحزلہ ان یتزوج بالآخری۔ اور نہیں جمع کرے گا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر ان میں ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع منہما یفرض الی القطیۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطیۃ الرحم کی جانب ہو چکا ہوگا۔ حالانکہ نانا کا نانا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للککاح محرکہ للقطع۔ اور جو قرابت کہ باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ فہو جب یہ دونوں سو تین باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہ بیان ان عورتوں کا جن میں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمۃ منہما بسبب الرضاع محرم لما رویتا من قبل۔ اور اگر دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔ یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا باس بان یجمع بین امرأۃ و بنت زوج کان لہما من قبل اور رضائہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری عورت سے بیٹی کو۔ مثلاً ہند نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

ایک دختر سکینہ اسکی عمر جو دس سے ہر پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائس دی پس بکرنے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے جمع کیا تو کچھ مفاکحہ نہیں۔ لانه لاقرانہ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونوں میں نہ کچھ قرابت ہے اور نہ رضاعت ہوتی صرف سکینہ کے باپ کی جو کسی وقت ہندہ تھی اور داؤد غطفی نے روایت کی کہ عبد اللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپ کی ایک زوجہ سے نکاح کر لیا۔ حلقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا جملہ اسی لیے اس مسئلہ میں فقہاء ائمہ شافعی ہیں کہ اگر مرد کا لڑکا ایک جوڑے سے ہو اور دوسری جوڑے سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی میں باہم نکاح جائز ہے۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان ابنته الزوج لو قدر تھا ذکر الایمہ لہ التزوج بامرأة ایہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ کی جوڑے (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف سے ہے ایسے کہ۔ امرأة الاب لو صور تھا ذکر ا جائز لہ التزوج بہندہ۔ باپ کی جوڑے (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد کے لیے نکاح میں لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہے۔ پس بیان یہ صورت ایک طرف سے حرم اور دوسری طرف سے نہیں ہے والشروط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہے کہ ایسی بات ہر طرف سے ہائی جاوے۔ و لہذا کنزین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کو میں ابھر دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہنچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اقل بقولہ من زنی بامرأة حرمت علیہا و تھا۔ اور جس مرد کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئیں۔ یہی مشہور قول مالک و اسحق ہے اور امام احمد سے دونوں پر ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے۔ مع۔ مان سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے بچے کے فروغ جنکا ذکر نسب میں گزرا۔ وقال الشافعی الزنا لایوجب حرمتہ المصاہرہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانهما نعمتہ۔ کیونکہ حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہوتی۔ قال قتال فجعلہ سبا و صبرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے شتہ والا کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلا تنال بالخطور۔ تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی۔ اور ابن عباس نے کہا کہ اگر اپنی جوڑکی ماں سے زنا کیا تو اس پر حرام نہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کہانی البخاری۔ اسی طرح زانی اس عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو بشرطاً یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہو کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ نسا سے ہو مگر اسکا بیٹا قرار پادیا جاتی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔ اور فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا۔ تلخیص القسطانی۔ و لیس ان الوطی سبب البحر میتہ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جوڑے ہوجانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہوجاتا ہے۔ یعنی واطی و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہوجاتے ہیں اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ حتی یفشا الی کل واحد منہما کلا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ نہ کہتے ہیں کہ فلان مرد کا بچہ ہو اور کہتے ہیں کہ فلان عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلہ واحد نہوجاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلائے۔ پس جب بمنزلہ واحد ہونگے۔ فتصیر اصولہما و فروعہما کا اصول و فروعہ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروغ مانند مرد کے اصول و فروغ کے ہونگے۔ و کذلک علی العکس۔ اور یوں ہی اسکا اٹل نہ کہ مرد واطی کے اصول و فروغ مانند عورت موطوءہ کے

اصول و فروع کے ہو گئے۔ والا استمتاع بالجحر حرام الا فی موضع الضرورة وہی الموطورة۔ اور تمتع لینا اپنی جڑ کے ساتھ حرام ہے سو اسے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطورہ عورت ہے فت توحس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اُس سے وطی جائز نہیں باقی سب اصول یعنی مان یا پ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا حلال طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث انه سبب الولد لا من حیث انه زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہے فت توحسرت مصاہر کی نعمت بلحاظ زنا کے نہ ہوئی جیسا کہ امام شافعی نے خیال فرمایا ہے۔ اور ہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتیٰ کہ انھوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہر کا حکم دیا اور یہاں توحیفہ زنا کرنے کا مسئلہ ہی چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانی رحم کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بیہوشی سو اسطرح کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے نطفہ سے رکھی قال تسلی خلق من ماء افق۔ و دیگر آیات ہیں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا بیٹا یا بیٹی ہے یہ دلیل حدیث راہب جسکا حاصل ہے کہ ایک عورت نے اسکو مبتلا سے غور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو چرواہے سے زنا کر کے پٹ رکھا یا اور لگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچے سے خطاب کیا کہ انوکھ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صلح کی کراست پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا اپنے جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے یہ دیکھ کر لوگ خوفناک و نڈاست سے اسکے پاؤں پر گرے۔ غرض کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معروف ہے نفث موافق بحديث صحيح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم اہما تکم و بنا تکم الایہ میں مٹیوں کو حرام کیا پس بیٹی موافق نفث و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث راہب میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ مان فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر ہے وہ اسطرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق نثر کے زانی کو نہیں لینے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش و للعاهر الحجر یعنی فرزند تو فراش والے کا ہے لڑکا مرد زنا کار کو پتھر میں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مشرب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ حدیث راہب میں ہے کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو مان حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب بننے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ بروطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہے نہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ مستحق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت میں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی قائل نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا زنا یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اسکی نانی اسکے باپ نانی پر حرام ہے اور اسطرح کل قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کلیات

تھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و متباد کرنے والی ہوں وہ بھی منسل وطی کی حرمت معاہرت میں
 کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن مستمہ امرأۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواد حلال عورت سے یا حرام طور پر اور
 عمداً یا خطاً سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بيشهوة۔ بيشهوة پایا جاوے فست۔ اور
 اقرار یا ظاہر ثبوت کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا سمیع نہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس بيشهوة ہی اسی واسطے سزا
 عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیہ اجماعاً و ائمتہا۔ تو میرے
 عورت کی مان و مٹی حرام ہوگئی ف یعنی حرمت معاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لا تحرم۔ اور امام شافعی نے کہا
 کہ نہیں حرام ہوگی ف واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولیٰ موجب حرمت
 نہیں پس انکا خلاف صرف مساس حلال میں ہو اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کیا تو اسکا
 دیکر اسکی مان حلال ہو اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کیا تو ہمارے
 حرمت معاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ و علیٰ ہذا الخلاف مستمہ امرأۃ بيشهوة۔ اور
 اسی اختلاف پر حکم ہو مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ و نظرہ الی فرجہا۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف
 داخلی فرج میں۔ و نظرہ الی ذکرہ عن شهوة۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ
 ف نہیں خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بيشهوة سے حرمت معاہرہ منسل وطی کے ثابت ہوتی ہو اور
 امام شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ان المس والنظر لیسافی معنی الدخول۔ امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
 کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولہذا لا يتعلق بہما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال اور اسی وجہ سے
 مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا ف یعنی اگر صوم میں بوسہ یا
 شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام۔ فلا یلیحقان بہ تو مساس و نظر نہیں لاحق کیے جاویں گے وطی
 کے ساتھ ف۔ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہو۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
 وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقہ وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
 کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہو جو وطی کی جانب بلانے والا ہو۔ اور نفس کو رغبت دیتا ہو کہ متبادے وطی ہو جاوے حتیٰ کہ حدیث میں
 فعل آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تعقیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
 وطی حکمی ہو اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہو۔ فقیہان مقامہ فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کے خطا
 کے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا۔ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک کو نگاہ رہنا چاہیے
 کہ حرمت معاہرہ ثابت ہو جاتی ہو وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شہوت سے یا زنا ہو۔ ف۔ اور مساس و نظر سے بشرطیکہ پس
 بلا خلاف مس و نظر میں شہوت شرط ہو البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہو الزلیلی۔ لیکن لایق
 شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو پس لڑکی نو برس کی ہونہ کم اور اسی پر فتویٰ ہو اور جلد کا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے منسل بلانے کے ہو
 ف۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کہ حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت معاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف نو برس سے کم
 لڑکی کے۔ الزلیلی۔ پھر مساس بيشهوة اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہو اگرچہ ناخن ہوں انخلاصہ اور اگرچہ بال جو بہت
 سے شغل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہوں۔ اور یوں ہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل پر نظر
 رہی نظر مذکور شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہو خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمدہ
 اگرچہ نشہ میں ہو۔ یا خطاً سے یا بن طور کہ شہوت سے جو رد پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی پر بیہوشی کی چھائی وغیرہ پر پڑا

اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت معاہرت ہو کر جو حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اٹھایا ہو کیونکہ استسنا
شرط نہیں ہے یہ تو خطا کی صورت ہے یا سہو سے ہوا یا نہ ہو کہ بیٹی کو بھوسے سے سس کیا کہ شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جو خیال کیا
یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جو روکی مان نے شہوت سے اسکا ساس کر لیا۔ لیکن نظرین شرط ہے
کہ فح یا ذکر کی طرف حقیقتہً ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آوے پس اگر اسکا عکس کسی آئینہ میں یا پانی
میں نظر آیا تو موجب معاہرت نہیں ہے جیسے مساس میں بن کی حرارت شرط ہے ورنہ محرم نہیں اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت میں
یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو جابے اور اگر اس کے مثل اپنے واسطے کوئی منکوحہ یا باندی جابے تو موجب حرمت معاہرہ نہیں ہے۔ م۔
ثم ان المس بشهوة ان یتشر الالہ بھرج دافع ہو کہ شہوت سے مساس کرنا یہ کہ آنکھ ناسل منتشر ہو۔ جبکہ پہلے بالکل مسکرا رہا ہو
او یزداد انتشار۔ یا اسکا انتشار بڑھ جاوے۔ فت اگر پہلے کچھ منتشر تھا۔ ہوا صبح۔ ہی صبح ہو۔ فت اور اسی پر فتویٰ رہیگا۔
المخلصہ۔ پس اگر آنکھ ناسل نہ کھڑا تھا اسی حالت میں کسی عورت کو مس کیا اور کچھ زیادتی نہ ہوئی تو حرمت ثابت نہ ہوگی۔ م۔ پھر
یہ تعریف ایسے مرد کے حق میں جو جماع پر قادر اور جوان ہو۔ راغبین۔ محبوب و بڑھے اور عورت کے حق میں مساس شہوت یا لہین
کہ گدھٹ و لذت آوے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جاوے محیط۔ والمعتبر النظر الی الفرج الداخل۔ اور حرمت معاہرہ کے لیے
جو نظر اعتبار کی گئی وہ ہو کہ اندکی فح پر ہو۔ فت جو گولائی و پردہ بکارت کا مقام ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے الفطیرہ و الجواہر۔ ولا یحقق
ذلک الا عند الکمال۔ اسی نظرین متحقق ہوگی مگر اسوقت کہ عورت تکبیر دے ہو۔ یعنی تنگی اور پیٹھ کے بل بغیر بانوں پھیلا
ورنہ کھڑے بیٹھے و بانوں پھیلائے صرف اوپر کی فح شکاف نظر آوے گی جس سے حرمت معاہرہ نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ
مساس و نظر سے انزال نہ ہو گیا۔ ولو س فأنزل فقد قیل انه یوجب الحرمۃ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے مساس کیا
(یا نظری) پس انزال ہو گیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت معاہرہ ہے۔ و الصبح انه لا یجہا۔ اور صبح قبل یہ کہ وہ موجب حرمت
معاہرہ نہیں ہے۔ فت صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے الشنہ۔ لانه بالانزال تبین انه غیر مفصل الی الوطی کیونکہ انزال
سے ظاہر ہو گیا کہ یہ مساس (و نظر) کچھ وطی تک پہنچانے والا نہیں ہے۔ و علی ہذا یتیان المرأة فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت
سے مقعد میں وطی کرنا۔ یعنی عورت کی مقعد میں مس، و نظر سے بڑھ کر وطی کرنا صبح قبل پر موجب الحرمۃ نہیں ہے خواہ انزال ہو
یا نہ ہو۔ م۔ یہی صبح ہے۔ محیط اور اسی پر فتویٰ ہے الجواہر۔ اور اگر کسی نے طفل سے غلام کیا تو عامہ علماء کے قول پر موجب حرمت
معاہرہ نہیں ہے۔ ع۔ جیسے نو برس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہیں کرتا اسکا وطی کرنا۔ فت
اور جو باپ سے وطی کرنا موجب معاہرت نہیں ہے۔ ق۔ م۔ (مسائل اقرار معاہرت) بعض مسائل اس واسطے جاننا چاہئے کہ کوئی
ایسے جاہلون کی حرکات سے پرہیز کرے جو اپنی جو رو وغیرہ سے گالی گلوچ و بدزبانی میں ایسی باتیں کہے ہیں جنکا وقوع حرمت معاہرہ
ہو۔ م۔ اگر کسی نے حرمت معاہرت کا اقرار کیا جس سے جو حرام ہوتی ہے تو دونوں میں تفریق کجا نیکی مثلاً کہا کہ میں نے تیرا
نکاح سے پہلے یا بعد کو تیری مان سے وطی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو محیط۔ اگر دعویٰ کرے کہ میں نے تجھ کو قاضی تصدیق کر دیا
لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو یہی ہو گا اور جو حرام نہ ہوگی مگر قاضی تفریق کر کے جو رو کو پورا مہر دوا لینگا۔ ایتھیس۔ ضم
ہو کہ جہاں حرمت معاہرہ واقع ہو یا کوئی عقد جو محرمات سے ہے تو شیخ کی طرف سے قاضی مدعی ہے کچھ دعویٰ کی ضرورت نہیں اور ہر
مسلمان پر اسکی اطلاع دینا اور روکنا واجب ہے۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فح میں نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نہ تھا تو
میں اور فح کے مساس و نظرین حرمت کا فتویٰ ہو گا۔ اور باقی میں نہیں مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو محیط خواہ بوسہ منہ یا گال
یا سر میں ہو الفطیرہ۔ اگر چہ اتیان چھوٹن تو مثل بوسہ کے ہے التمزیز۔ اگر گواہوں نے کہا کہ اسنے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا
تو گواہ قبول ہیں الجواہر اور اگر کہا کہ اسنے شہوت سے ایسا کیا تو بھی مختار یہ کہ قبول ہیں ایتھیس اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔ جو رو نے کہا

خواہ انزال ہو یا نہ ہو
انکشاف سے پہلے
مساس کے بعد
دین میں بھی ہے
انزال ہو تو حرام
اور اگر نہ ہو تو
حرام ہے
کنا ہون کہ خطا
در نہ فحان میں
کہ اگر عورت کی دین
نہیں نہ حرم
حرمت معاہرہ
جو اور حرمین ہیں
جن کو کہ مساس
اگر عورت سے اس
وطی کا وقت نہیں ہے
میں جو عورت پر
کریں ہم اور عورت
میں جو کہ اسکی
برکاتی انکشاف
پس عورتی خطا
کے نہیں جائے
یہاں کہ عورت
مختلفا ہے
عم انزال کی
جب پہلے نہیں ہے

کہ مجھے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے ساس کیا اگر شوہر داسکا بیٹا نقدیق کرے تو بامیہ نہ ملے۔ طس۔ ونح
ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اسکے بعد وطی سے حد نہ لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ ہ۔ واد
طلاق امر اتہ طلاقاً بانثنا۔ اور اگر اپنی جو رو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ
اور جعیا۔ یا طلاق رجعی ف جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
یا وطی شہدہ کی عدت میں ہے۔ لم یجزلہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو رد انہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
کرے یہاں تک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم بچہ بھی و خالہ وغیرہ جکا جمع کرنا
حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جو روؤں سے ایک ہو تو اسکے بجائے جو تھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے الکانی ہ کیونکہ جب تک
عدت باقی ہے بالکل نکل منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض افرضو۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رحم لے کہا ف کہ بہن نفیض ہے
ان کانت العدة عن طلاق بائن اوثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو ف یعنی جہین حیت
نہیں ہو سکتی ہے۔ یجوز۔ تو جائز ہے ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ لاقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالاً للقطاع کیونکہ
نکاح بالکلیۃ منقطع ہوا (پس جائز ہے) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلا یا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا
عمل وافر ہونا چاہیے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمة یجب الحد۔ اور اسی بالکلیۃ انقطاع کی وجہ سے اگر اسے بائنہ کے
ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد نہ ادا واجب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم بقاء حکامہ کا نفقہ
والمنع والمفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب
ہوتا اور عورت کو نکلنے سے منع ہوتا اور صحیح فراش ہونا ف حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش
سے اسکا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ بچہ قاطع یعنی طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر علم ولہذا بقی العقیدہ
اور قاطع کا عمل کرنا بچہ گیا اور اسی وجہ سے قبل نکاحی باقی ہے ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہ
ہو کہ بچہ حد نہ کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارت کتاب
الحد وریب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحد کی صریح عبارت سے
حد واجب ہے ف اور ہتے مائیکہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہے بلکہ۔ لان الماک قنزال نے
حق المحل فتحقق الزنا۔ ایسے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہوگئی تو نہ تحقق ہو جائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو
و لم یرفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے ہورہ کورہ کے حق میں نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ و منع و فراش کے حق میں نکاح
موجود ہے۔ فیصیر جامعاً۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا
ہو جائیگا۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہے تو حد نہ لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ
حد کو شبہہ ساقط کرنا ہے۔ م۔ اگر ایک عقد نکاح دین دو عورتیں تین کہیں جنہن سے ایک اسکو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اسکی جو
زوجہ کی بہن یا بچہ بھی وغیرہ جکا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی بچہ بھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہرت کے ہے یا وہ
شوہر والی یا بت برست ہے غرض کہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب وقبول واحد و توجہ حلال ہے اسکا نکاح صحیح
ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہے اور جو ہر بٹھر اسب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخول کر لیا تو مسموٹا میں ہے کہ
اسکے لیے مہر النثل چاہے جقدر ہو لیگا یہی صح ہے۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ بے نی باندی
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المراءۃ عبرا۔ ورنہ عورت مولادہ کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو
ف یعنی باوجود مالک و ملک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام وگناہ کہ معنی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کمافی فاضلخانہ

ہاں آزاد کر دے تو جائز ہے۔ لان النکاح ما شرع الا لثمرات مشترکہ بین المتناکحین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو شرع
 نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا منہر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں و پس وہ جنہی باہم
 ملکر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوا بے مالک و ملوک میں ممکن نہیں
 و المملوکیۃ تنافی المملکیۃ۔ حالانکہ ملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہوتی ہے حتیٰ کہ مالک کو سب اختیار اور ملوک کو کچھ
 بھی نہیں۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشریکۃ۔ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہے و پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ
 اربعہ بلکہ اس پر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذرج۔ ع۔ واضح ہو کہ جسے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کر کے اس سے
 نکاح کر لیا تو اسکو دو چندان ثواب ہو گا کافی حدیث الصبیح۔ م۔ فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے
 نکاح کر کے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی۔ اگرچہ یہ۔ بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہیں ہے۔ و جب اسکا
 یہ ہو کہ حلال نوٹ دیاں وہ ہیں کہ جو جہاد میں ملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے انسی اولاد ہوئی تو وہ دخل مالک کے آزاد ہے اور اگر غیر
 کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اسکے مالک کی ملوک ہے پھر اکثر ذمی کا فرد کی اولاد نوٹ دیوں کیطرح فروخت ہوئی
 حالانکہ یہ باطل ہے تو اصل نوٹ دیوں میں جو حلال ہیں شبہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہیں لہذا تسکین خاطر کے لیے بہتر یہ کہ نوٹ
 اس سے نکاح کر لے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں گے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار مشکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح
 کر کے پانچویں ٹھہرنے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم۔ م۔ و یجوز تزویج الکتابیات۔ اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتبیہ عورت
 کو باجماع ائمہ اربعہ و لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزادہ
 ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالیٰ و المحصنات من الذین اوتوا الکتاب۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و المحصنات الخ یعنی حلال
 کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محصنہ عورتیں۔ اسی العفاف۔ یعنی عقیقہ عورتیں و جو بدکارہ اور درپردہ
 آشنائی کرنے والیاں نہ ہوں۔ و لا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ و الامۃ علی ما بین انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور کتابیہ عورت
 میں خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے و اور اس میں اختلاف ہے۔ و لا یجوز
 تزویج المجوسیات۔ اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا مجوسیہ عورتوں کو و نہ جو دین زردشت آتش پرست پر ہیں۔ لقولہ
 علیہ السلام سنوا بہم سنتہ اہل الکتاب غیر ناجی لتاسئم و لا اکل ذبا تحم۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ
 مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کہ سوائے انکی عورتوں سے نکاح کرنے میں اور سوائے انکا ذبح کھانے میں و رواہ ابویزید
 والد ارقطی چنانچہ زکوۃ میں گہری۔ اور ابن العمام نے ذکر کیا کہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے اسکے معنی روایت کیے۔ اور اس پر ائمہ اربعہ
 و جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جز یہ باندی ہونے میں انکا و اہل کتاب کا ایک
 حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے۔ ع۔ و لا الوثقیات۔ اور بت پرست
 عورتوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ و لا تنکحوا المشرکات حتیٰ یومن۔ بدلیل قول انہی و لا نکحوا الخ یعنی
 اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ وہ ایمان لا دیں۔ و کہنا گیا کہ یہودیہ و نصرانیہ بھی مشرک ہے
 جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرک نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انکو و بن کفر صریح اور شرک بدیہی ہے اور صواب یہ کہ بلاشبہ
 مشرک ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نہیں خاص ہے اور وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سوائے انکے کسی سے جائز
 نہیں ہوا۔ و یجوز تزویج الصابیات ان کا نوا اہل یمنون بدین و یقرؤن کتاب۔ اور صابیہ عورتوں سے نکاح
 کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو ماننے اور کسی کتاب کے اتنا کر رہتی ہوں کہ کہہ کہ آیت شک ہے پس اگر کسی دین
 اور کتاب آسمانی کی تقریر ہوتی تو اسے منکحت جائز ہے۔ لاشعہ من اہل الکتاب۔ کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے نہیں

وان کا تو ایعدون الکواکب ولا کتاب لہم اور اگر یہ قوم سترے بوجہی ہوں اور ان کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لم یجز منا مکتم لا نتم مشرکون۔ تو ان سے یا ہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک ٹھہرے۔ یا ہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور یہ مسئلہ عورت کو دنیا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول فیہ محمول علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو ان کے بارہ میں نقل کیا گیا ہے ان کے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھوں نے کہا کہ انکا نہایت کثرت ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ و علی ہذا حال ذیہتمہ۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیون کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ و مترجم کو قول ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تاملے ان الذین آمنوا والذین ہادوا و النصارى والعصابین الا یہ۔ انہیں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ تعالیٰ و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو بجز کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ برین کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ محسوس و ہنود و بودھ وغیرہ سب کا یہی حکم ہو گا کہ ایمان لاوے جتنی ہو تو معلوم ہو کہ مراد یہ ہے کہ ان اتوں میں سے جو دست اپنے اپنے وقت میں ٹھیک ایمان لائی وہ جتنی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصہ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح وہ معتبر ہے جو کتاب الہی و پیغمبر پر ہو تو لا محالہ صابین ایک است اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں اصح قول ابی حنیفہ رحمہ یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور کر دہ ہے کہ کافی الکافی واللہ تاملے اعلم۔ م۔ (فروع) جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے۔ البانی ہ۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع ہر کے باطل اور اگر یہودیہ لغرائیہ ہو گئی تو نہیں الجوہر ہ۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ یا کافرہ سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے لغرائیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں ہیں واللہ سبحانہ تاملے اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ مجوسیہ و بت پرست میں اذنا ب و سترے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندق و باطنیہ و ملحد و اجدیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کجاوے داخل ہیں۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بخریہ و بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انہیں سے کسی کے ساتھ نہایت کثرت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ و امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جو از کو شامی نے مصرح لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اسکی عدت و فوات باطلاق یا نکاح فاسد یا وطی شہہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز اگر بعد وضع حمل یا انقضائے عدت کے۔ ہ۔ ب۔ م۔ اور جس جو رو کو تین طلاق دیچکا اس سے نکاح نہیں جائز ہے بیان تک کہ حلالہ ہو جاوے اور باندہی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتیٰ کہ اگر اسکو خریدے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا۔ س۔ ہ۔ قال و یجوز للمحرم والمحرمتہ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام۔ اور جو مرد احرام باندہی اور جو عورت احرام باندہی ہو دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں۔ لیکن ابھی دلی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ عقد نہیں جائز ہے۔ حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ و تزویج الولی المحرم ولیۃ علی ہذا الخلاف۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز ہے۔ کہ قولہ علیہ السلام لایسکح المحرم ولا نسکح۔ دلیل شافعی رحمہ کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ و رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح یعنی دلی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں یعنی دلی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو دلی نہ کرے اور جو

منہ
بہ خفیہ

عورت محرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بیہوش نہ ہو محرم۔ اور ہماری محبت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا بیہوش نہ رہی اللہ عنہما سے درحالیکہ آپ محرم تھے۔ یہ حدیث صحاح اسنہ وغیرہ میں از قسم مشہور ہے۔ و ما رواہ احمد بن حنبل علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ و طی پر محمول ہے۔ یعنی نکاح بمعنی و طی ہی لیکن وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابوداؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم سنگنی نہ کرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم سنگنی نہ کرے مکہ میں۔ اور جو یہ کہ معارفہ بیان نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حدیث بیہوش متفق علیہ اللہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان بن عفان کہ حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید و احمد نے مطر رحمہ کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا طحاوی نے کہا کہ اللہ حدیث کے نزدیک مطر رحمہ کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطر رحمہ کی غلطی ہے۔ خطابی رحمہ نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رحمہ نہیں تفریہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رحمہ نے فاسد کہا اور انہ حدیث حجت ہے۔ مع۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے روایت کیا کہ بیہوش رضی اللہ عنہما سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہی چنانچہ بخاری رحمہ نے حدیث مذکور سے روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا بیہوش نہ رہے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھی الخ۔ م۔ و یجوز تزوج الامتہ۔ اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسئلہ کانت اوکتا بیہوش خواہ وہ باندی ہو یا کتا بیہوش اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا فن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فما نکح ایاکم الا تہ۔ یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جس کا شمار دائین ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد مبہری ہے نہ حکم جواز کیونکہ دوسری آیات میں مطلقا جواز کا حکم دیدیا۔ جیسے فانکحوا المطالبکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واصل لکم ما وراء ذلکم۔ اور ما نکحنا کے لغوی میں جو مطلقا اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی ملو کہ ہوتی ہو لہذا ارشاد کیا اور آخرین فرمایا۔ وان تعبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو محتار رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسئلہ پاکت ہے ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للمحران تزوج بامتہ کتا بیہوش۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ مرد آزاد کو روانہ کیا کہ کتا بیہوش باندی سے نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے۔ جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریض الخبز علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو ملو کہ ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ و فی حدیث ابن عمر کہ باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی ملو کہ ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا ہو۔ اور جب فرزند کو ملو کہ بنانے پر پیش کرنا منع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لا جاری ہو۔ و قد اندفعت الضرورة بالمسلمة۔ اور حال یہ کہ سلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت اور ہو گئی۔ فت۔ تو کتا بیہوش باندی سے جواز نہیں رہا۔ ولہذا جعل طول الحرة بالغامہ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کے نکاح کی قدمت اس سے مانع کر دی گئی۔ یعنی چونکہ باندی سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزاد کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کر دو اور اس سے سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مست کرد۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من فیتا تکلم المومنات یعنی اچون میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کر۔ تو کیا یہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہر صورت کا بیان ہے اور اسکے سوائے منع نہیں اور منع جو مفہوم نکلا وہ اپنی رائے ہے۔ و عندنا الحوازی مطلق لا طلاق المقضی۔ اور ہمارے نزدیک جواز تو مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے۔ یعنی فانکحوا المطالبکم۔ اور۔ اصل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی حد نہ ہو مطلقا جائز نہ تو باندی بھی اگرچہ کتا بیہوش ہو اور اگرچہ کافروں کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت نہ ہو تو ملو کہ سے نکاح کر دو۔ و الہدایہ

رہا اولاد کو ملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجوز الحلالہ راقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے
 بادرہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو ملوک بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اس یعنی اولاد ہی حاصل
 کرے۔ فیكون له ان لا یحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل کرے و
 پھر جواب مذکور تو مجب اہل نظریہ اور ربایہ جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ مخصوص کا فرد کی ملوک سے
 نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکي رحمہ نے فرمایا کہ خدیجہ بن ایمان و کعب و طلحہ نے ایسا کیا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضب
 ہوئے تو انھوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپ غصہ نہوں ہم چھوڑ سکتے ہیں۔ منع۔ ولاتیزوج امۃ علی حرۃ۔
 اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح الامۃ علی الحرۃ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاوے گی۔ فت۔ رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مطاہرین اسلم ضعیف ہے اور
 اچھی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے و عبد الزراق و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اس سے مسل روایت کیا اور وہ ہمارے
 جہزہ کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولی ہے حالانکہ ہی قول ایک جماعت صحابہ
 سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن سعد سے اور عبد الزراق نے جابر رحمہ سے روایت کیا اور یہ قول کمال
 وسعید بن السیب و طاؤس کا ہے پس قیاس شافعی مالک ضعیف ہو گیا۔ منع۔ وہو باطلہ حجت علی اشافعی فی تجویز
 ذلک للجد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں۔ یعنی شافعی رحمہ
 بالقیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں مطلقاً مانعت ہے۔ و علی مالک فی تجویز
 برضا الحرۃ۔ اور امام مالک پر حجت ہے ان کے تجویز کرنے میں برضا مندی حرہ و یعنی الیک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو اس پر
 باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ ولان للرق اثرانی
 تنصیف النعمۃ علی مانقرہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور باین دلیل کہ رقبہ کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا
 کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ فت۔ چنانچہ مزے عقوبت آدمی کوڑے میں اور رحم
 نثار و کیونکہ آدھا نہیں ہو سکتا تو عطائے نعمت بھی نصف ہے۔ اور حالت دو میں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دو
 اسطرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہ بھی آدمی ہوگی۔ فیثبت بہ حل الحالیۃ فی حالۃ الانفراد و دون حالۃ الانفام۔
 ملکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں۔ فت۔ تو یہ موجود
 ہو یا حرہ کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ و یجوز تزویج الحرۃ علیہما۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح
 جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام و تنکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاسکتی
 ہے۔ یہ ملکہ روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ ولانہما من المحلات فی جمیع الحالات۔ اور اس لیے کہ حرہ تمام
 حالات میں حلال کی گئی ہے۔ فت۔ چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملا کر۔ اذلا نصف فی حقہا۔ کیونکہ
 حرہ کے حق میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے۔ فت۔ تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر حفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزویج
 امۃ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں یا باندی کو حرہ پر اس کے طلاق بائن کی عدت میں۔ فت۔ یعنی حرہ
 کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجزم عند الی حلیفہ و یجوز عند ہمالان ہذا پس
 تزویج علیہما وہو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اس لیے کہ یہ کچھ حرہ کے اوپر
 باندی کا تزویج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولہذا لو حلفت لا تیزوج علیہا لم یحکمک یہذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی ہو
 کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لاؤں گا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزویج سے قسم میں حاشیہ نہ گا۔ فت۔ کیونکہ

حرہ پر تیز و جنین تو جائز ہے۔ ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرة باقی سن وجہ بقا بعض الاحکام فیہی المنع حبلیا
 برابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی رہی وجہ یعنی احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے قاضیا
 ح باقی۔ میگا ف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا
 بخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کرے گا۔ ف اور طلاق بائن میں حرہ کی باری
 ی نہ رہی تو جائز نہ ہوگا اگرچہ منع ہی خلاصہ آگے منع باحتیاط ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کر کے پھر رجعت کرے
 نہ روا ہے۔ الذخیرہ آزادہ کتا بیہ کو سلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللمحران تیز و جن
 ربعا من الحرائر والامام۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزاد یون و باندیوں سے ف۔ یعنی خواہ
 آزاد یون خواہ باندیان یا مجبور۔ و لیس لہ ان تیز و جن اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہیں کہ النسہ زیادہ کو نکاح
 بن لاوے ف۔ اسپر اللہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شیعہ بے ہمارا اسکے خلاف کہتے ہیں انکے
 قول پر التفات کیا جائیگا۔ ہاں نو مذہبان اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت میں لاوے تو مفادۃ نہیں۔ و فی الفتح اگر تیز باندیا
 ہوں پھر اسے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہے اور اگر کسی نے اس واسطے تیز و جن چھوڑا کہ موجودہ جو رو کو غم نہ
 ڈاسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ العتہ ورفض نے ٹونک اور خواجه نے اٹھارہ تک
 جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ بقولہ تعالیٰ فانکما اطاب لکم من النساء منی وثلث وربع۔
 بیہل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار۔ و التخصیص علی العدد و منع الزیادۃ علیہ۔
 اور کسی شمار پر نفس کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہے ف۔ تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ الحق اس آیت کا مساق
 واسطے عدو حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور نہ کرنا صرف
 اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا
 کہ چھنے حلال کر دیا پس تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد در حالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی عدد تک
 معلوم ہوا پس زائد نہیں بھجیو افادہ فرمایا کہ خواہ ایک بارگی یا متفرق حبط منظور ہو اور تیز ہی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت
 کیا کہ جب اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انہیں سے چھانٹے اور باقی
 چھوڑے مٹ۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تخصیص اسطرح ہو کہ جیسے بیان احلال کی قید واقع ہو اور مطالب اسبب ہو
 تو وہاں عدد مخصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ والمطلقات تیربصن بالنفسن ثلثہ قرو۔ میں ہے بخلاف
 قولہ تعالیٰ جا عل الملائکہ رسلا ولی اجنبہ منی وثلث وربع۔ کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن جن
 نے گہوارہ میں کلام کیا تین ہیں بلطف حدیث حالانکہ جلال سیوطی رحم نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اقوال
 اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تیز و جن الا امۃ واجدة لانه ضروری عندہ۔ اور شافعی رحم نے کہا
 کہ باندی سوائے ایک کے تیز و جن نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے ف۔ جیسے
 مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ و الحجۃ علیہ ماتلونا۔ اور شافعی پر محبت یہ آیت ہے جو چھنے تلاوت کی ف۔ کیونکہ اطاب
 عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکو حدیث عظیمہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوہ باندی کو نساء
 کا لفظ شامل ہے ف۔ جیسے حرہ کو شامل ہے۔ کمافی الظہار۔ جیسے ظہار میں شامل ہے ف۔ ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جورو کی بیٹھ
 کو اپنی مان کی بیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے سزاے قول دی۔ پس الذہن یظاہرون من نساءہم۔ جو لوگ اپنی عورتوں
 سے مخاطبات کریں۔ اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

باندی جو دوست سے مطاہرہ کرے اس پر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ہمارا کفارہ لازم ہے تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت چاہے خواہ حرہ یا باندی جائز تک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔ ولایجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنتین۔ اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے۔ فت عطار رحمہ نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اعلیٰ لایبن خیم۔ ع۔ وقال مالک یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلہ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی۔ اور مالک نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام ان کے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہے۔ کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہے۔ ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد من الحر و الحر اربعاً انہما الشرف الحریۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا ادھیاد کرنے والا ہے تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے اور آزاد مرد چار کو لاوے لہذا بغیر اس آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے۔ فت کیونکہ غلام جیسی اس درجہ کو پہنچا کہ اسے اللہ تعالیٰ عرسل کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا۔ اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اس کو مومن کا بندہ بنادیا فان طلق الحر احدی الاربع طلاقاً بائناً لم یجز لہ ان یتزوج رابعہ حتی ینقضی عدتہا۔ بھر اگر آزاد نے چاروں سے ایک کو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دی تو اس کو دو اثنتین کہ کسی جو بھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت گند جاوے۔ فت اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں مع۔ وفيہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے و ہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت۔ اور یہ نظیر ہے ایک بن کی عدت میں اس کی دوسری بن سے نکاح کرنے کی۔ فت شافعی کے نزدیک جائز اور چار سے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج حیلہ من زنا جاز النکاح۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے فت یہی قول شافعی ہے۔ وللمطاہر حتی تضع حملہا۔ اور اس عورت سے وطی کر لیا حتی کہ وضع حمل کرے فت اور بوسہ مساس وغیرہ دعوی بھی کرے فت سو ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے فت اسی پر فتویٰ ہے محیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نکاح فاسد ہے فت یہی قول زفر و مالک و احمد ہے۔ وان کان یحل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع۔ اور اگر حل ایسا ہو جس کا نسب ثابت ہے تو بالاجماع نکاح باطل ہے فت یعنی حل زنا نہو اگرچہ وطی شہبہ یا وطی نکاح فاسد سے یا شتر کہ فتویٰ سے مع دعوی ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نازل میں ہے کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ ہے۔ ع۔ پس اختلاف ایسے حل زنا میں جو نکاح سے نہو۔ لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمة المحل۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حل کے احترام کے ہے فت تو ہر حل محترم میں نکاح باطل۔ و ہذا المحل محترم لانه لاجلہ منہ۔ اور یہ حل زنا خود محترم کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جہالت نہیں ہے۔ ولہذا لم یجز اسقاطہ۔ اور اسی وجہ سے اس کا زنا جائز نہیں ہے فت پذیریمہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اس وقت کہ خلعت اعفاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گونا گونا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ دھ۔ ولہما انہما من المحملات بالنسب۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت بوجہ حل عورتوں کے حکم نفس ہے فت یعنی قولہ تعالیٰ اصل لکم ما وراہ ذلکم۔ و حرمة الوطی کیلئے یسقی ما وراہ ذلکم وغیرہ۔ اور وطی حرام ہونا اس لیے ہے کہ اپنا پانی غیر کی گھٹی میں نہینے سے منع ہے فت جو کہ حدیث سے منع ہے۔ پس ہننے نکاح جائز رکھا اور وطی حرام نکالی۔ اور جو حل ثابت النسب ہوا اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والامتناع فی ثابیت النسب لحق صاحب المائۃ۔ اور منع جو محمل ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہے فت کیونکہ وہ شرعاً حرام ہے۔ ولا حرمة للزانی۔ اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے فت تاکہ اس کا حق بماند ہے۔ فان تزوج حاملہ من ابسی فاما النکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ سے

نکاح کیا جسکو کوئی حرمیون میں سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو نہ کسی صبیحہ یا زانیہ سے۔ لہذا ثابت النسب کیلئے اس کے حل کا نسب ثابت ہوتا ہے۔ اس کے شوہر حرمی کا فرکا ہو حتیٰ کہ اگر وہ ان زمانہ سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیئے۔ وان زوج ام ولد اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ہے یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اس کے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حاملہ منہ۔ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو۔ فالنکاح باطل۔ تو نکاح باطل ہو۔ لہذا نہ فراش لمولوا حتیٰ ثبت نسب ولد ہائے من غیر دعوة۔ کیونکہ ام ولد اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولیٰ سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے حرمہ منکوحہ میں ہے صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا شوہر کی نفی ہو جاتا ہے اور حرمہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فالصحیح النکاح یحصل بالجمع بین الفراشین۔ پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاویں۔ یعنی مولیٰ کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو بغیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیئے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ مرد ہے۔ الا انہ غیر شاکہ حتیٰ ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اس کے بچہ کا نسب بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے۔ بخلاف حرمہ منکوحہ کے۔ فلا معتبر ما لم یتصل بہ الحمل۔ تو ام ولد کا فراش ہونا مستحکم نہیں ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل متصل نہ ہو۔ اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا مستحکم ہو گیا اور مسئلہ یہی ہے۔ قال وسن وطی جاریہ۔ کہا اور اپنے اپنی لڑکی سے وطی کی۔ وہ ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجها۔ پھر لڑکی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح۔ تو نکاح جائز ہے۔ فہو حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہیں ہے یا بدین اعتبار کے بہر حال جائز ہے۔ لہذا نہ لیست لفراش لمولوا۔ کیونکہ باندی بچہ مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ فانہا لو جازت بولد لای ثبت نسبہ من غیر دعوة۔ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ بلکہ جب مولیٰ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو گا پس جب فراش نہ ہوئی تو اس کو غیر کا فراش ٹھامی کر دینا جائز ٹھہرا۔ الا ان علیہ ان یستبرأ صیاناۃ لمانہ۔ لیکن مولیٰ کو پانا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کا نکاح کرے۔ فہی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کرے تاکہ حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاوے۔ واذاجازہ النکاح۔ اور جب کہ نکاح جائز ٹھہرا۔ اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا۔ فللزواج ان یطأ ما قبل الاستبراء۔ تو شوہر کو روا ہے کہ استبراء سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے۔ فہو حیض ہو جانے کا انتظار کرے۔ عند الی حیضہ والی یوسف۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا حب لہ ان یطأ ما قبل ان یستبرأ۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اس کے کہ اس کا استبراء کرے۔ فہی اس کے رحم کا مولیٰ کے لفظ سے بری ہونا بدریہ حیض کے دریافت کرے۔ لہذا احتل الشغل بامر المولیٰ فوجب التفرغ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو تو شغل لازم ہے۔ فہو نکاح طہی جائز ہے۔ کما فی الشرائع۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں فہو موجب استبراء ہی احتمال ہے کہ شاید بالغ کے لفظ سے مشغول ہو العنا یشیخ ابواللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کہتے ہیں النہایۃ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک استبراء واجب ہے اور احتمال سے بای فرج میں وجوب ہوتا ہے کہ حقیقہ شیخ رحمہ اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لہذا ان الحکم بجواز النکاح امارۃ الفراغ۔ شہین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اس کے فراغت کا ہے۔ فہو کہ مولیٰ کے لفظ سے مشغول نہیں۔ محلا بومر بالا استبراء لا استبراء ولا وجوبا۔ تو یہاں استبراء کا حکم ہو گا نہ بطور استبراء کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشرائع لہذا بوجز مع الشغل۔ برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے۔ فہو شاید رحم میں لفظ بالغ ہو اور نکاح ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہ ہوتا۔ چنانچہ نہیں کہ اس سے صرف ایک نشان نکاح کہ رحم فارغ ہو اور اس نشان کے ساتھ میں صریح مولیٰ کا وطی کرنا موجود ہے۔ فافہم۔ م۔ عبد۔ ولکن اذا رای امرأۃ تفرغ۔

اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ دنا کرتی ہے۔ جیسے اس و بابر میں کسبیاں ہیں۔ فتر و جہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد کر لیا۔ حل لہ ان یطأ با قبل ان یستبرأ۔ تو اسکو حلال ہو کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وظی کرے۔ عندہ جہا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا حب لہ ان یطأ ہا ما لم یستبرأ۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اسکو پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وظی کرے تا وقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے۔ یہی احوط ہے۔ و المعنی ما ذکرنا۔ اور معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کیے۔ فتنہ یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولیٰ نے بیاہ دی تو بلا خلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعہ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہے۔ فتنہ اس پر چاروں ائمہ و فقہاء و مصاصب کا اجماع ہے۔ فتنہ۔ و ہوان یقول لامرأة انتعج بک کذا مدة بکذا من المال اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھے اتنی مدت تک بوجہ اس قدر مال کے مزہ اٹھاؤں گا۔ فتنہ یعنی بغیر کوہون کے مثلاً دس روز یا پنج روز یا ایام ذکر کیے بلکہ بظن متعہ یا استمتاع لاوے۔ معنی۔ یعنی جو اتفاق صرف قضاے شہوت کے لیے ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرد صلح و دیگر صلح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ اس میں مباح ہے۔ اور بعض تو اس میں ہیں کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں تھا یہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام معصف رحم کو ملی حتی کہ بغیر پرکتے کے ہتھوڑا کر لیا اور لکھا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لہ ان یطأ ہا ما لم یستبرأ۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ بصلح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا بیان تک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالک کا قول نہیں ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وظی کی اس پر حداری جائیگی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہہ عقد کی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حد و وجہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اس میں مشابہت عقد کی مسقط ہے۔ بالجلہ متعہ باطل ہے۔ میں کوئی مخالف نہیں سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا فثبت ان نسخ باجماع الصحابہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اسکا نسخ ہوا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ ابن عباس صحیح رجوع الی قولہم فقہر الاجماع۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کی طرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے۔ بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ہم لقروہم حافظون الاعلیٰ ازواجہم و مالک ایماہم فانہم غیر ملو من فتنی و زنا و ذلک فادسک ہم العادون۔ اس میں صرف نکاحی زوجات اور ملوکہ عورتوں کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صحیح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہیں ان کے خلاف اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی او طاس میں کہ گئے اندر تین روز کو مباح ہو کر چوتھے روز قیامت تک کے لیے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور با لولہ حوں کے گوشت سے کبھی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازی رحم نے کہا کہ اگر متعہ کی اجازت انکو و من میں نہیں دینی سوائے اسکے جب سفر و دوری و درنگی و مشقت ہوئی ہو۔ فتنہ۔ پھر عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی پھر اس سے بھی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور یہی نے مانند اسکے ابوہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

سبرہ بن سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کی اجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی
دو دن ایک عورت کے پاس جو جو عام سے گویا بکرہ عطا رہی گئی اور اپنے آپ کو اسپر پیش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیکھا میں نے
کہا کہ انبی یہ چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور میں اس سے بڑھ کر جوان کم سن
تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہم کو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر
مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اس کے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں سے
کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑے۔ رواہ مسلم۔ ربیع بن سبرہ نے اپنے باب سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمہارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم والبوداؤد والترندی والنسائی وغیرہم
اور ابوداؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اوصحیح مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے
تم لوگوں کو عورتوں سے استمتاع میں اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ
رضی اللہ عنہم میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور مخالفت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہیں کیا سوائے ابن
عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھوں نے بعد زائد حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منہن
آویہ سے تاویل کر کے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس میں ضرورت پڑے جس سے خوف نہ ہو تو اسکو متعہ جائز ہے۔
جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ تمہارے ابن عباس کہ میں نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے زائد فیہ میں عورتوں کے متعہ اور بالوگہ حون کے گوشت سے منع فرمایا۔ کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت جواب
نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سنا تو بلا کر جھوٹا کا اور فرمایا کہ تو مرد حق پر آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اسکو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تیری بیٹھ کو دکھ ہو چکا دیکھا۔ کہانی روا ہے مسلم فی صحیحہ۔ اسکے بعد ابن
عباس نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابی نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس نے پہلے تاویل کرتے پھر فتویٰ چھوڑا میں کہتا ہوں کہ وہ
چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہیں مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عبید اللہ
بن الزبیر رضی اللہ عنہ میں خود ابن الزبیر نے مکہ میں خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھوں سے اندھے ہو گئے تھے پس
حبہ اللہ بن الزبیر نے خطبہ میں کہا کہ بعینہ آدمی جسکی اللہ تعالیٰ نے ظاہری آنکھوں کی طرح دل کی آنکھیں اندھی کر دیں وہ متعہ کا
فتویٰ دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تقریریں کی ہیں۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تقریریں کی وہ بول اٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ
یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمد میں کیا جاتا تھا۔ اس میں ابن الزبیر نے آخرین کہا کہ واللہ اگر
تو نے فتویٰ دیا تو میں تجھے پتھروں سے سنگسار کروں گا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اسوقت میں ابن عباس صرف
بہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں دو روزانہ دراز تک بغیر ضرورت جائز ہو چنانچہ قولہ تعالیٰ فمن اتبعی وراءک فاولک ہم العادون
کی تفسیر میں ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتداء سے اسلام میں اسطرح تھا کہ آدمی کسی
پردیس میں جاتا جہاں کچھ شہنشاہی نہیں تو اپنی حفاظت و آرام کے لیے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تسبیح کرتا یا یا تناک
نہ یہ آیت آخری تو ہر فرج سوائے ان دونوں کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر تو بہر
کی اور رجوع کر لیا اور یہی ابو الشفاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ بنو کعبہ کو جلتے تھے جب اس عقیقہ پہنچے جو متصل شام ہے تو عربین آمین اور ہکومتہ ما دابا پھر حضرت صلعم
نے آکر انکو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ عربین ہیں جسے ہم شام کہتے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یا تناک کہ جسارہ مبارک سرج اور چہرہ بیضا ہو گیا اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور

استنعالے کی حمد و ثناء کے منہ سے سمانت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرما با کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے منع
جسے کہو ڈالا۔ جابر نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم دواغ کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عذر کریں گے۔ وہ اللہ کی
اور اس حدیث کو ابن جہان نے صحیح میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں حدیث بہت اور مشہورات
میں اور اس پر صحابہ و تابعین و فقہائے مجتہدین کا اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سو سے ایک فرقہ روا افسر کے
اور اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م ق ع۔ و النکاح الموقت باطل۔ اور وقت معین محدود کر کے بے نکاح باطل ہے۔ ق ع۔ متعہ
فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون ہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و ہر
و نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے۔ م۔ مثل ان تیزوج امرأۃ لشہادۃ شہادین عشرۃ ایام۔
مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے۔ ق ع۔ تو نکاح جائز سے خلاف اس میں دلی
کی حد ہے۔ و قال رفر فرح ہو صحیح لازم۔ اور رفر فرح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہے۔ ق۔ یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہے
بدون طلاق کے منع نہ ہو گا کیونکہ اس میں صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ سفر نہیں۔ لان النکاح لا یبطل بالشروط
الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ بلکہ خود شرط خارج ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط
نہیں بلکہ گواہ یا ايجاب وقبول اسی وقت تک کے لیے ہے اور ایسا ايجاب وقبول صحیح نہیں ہے۔ م۔ ولنا انہ اتی بمعنی المتعہ۔ اور
ہماری محبت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا۔ کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چیز سے منع لیا جاوے نہ انکہ مصالح نکاح مری ہو
والعبرۃ فی العقود للمعانی۔ اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ ق۔ چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہے
تو وہ میری ہو جائیگا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی میں میرا وصی ہے تو وکیل ہو جائیگا۔ حسن ح نے الوصیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار ہا
یا سیاد وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہ ہو گی تو نکاح ہو جائیگا اور اسکو بہت سے مستخرج نے اختیار کیا محیط۔ اور اصح یہ کہ عقد فاسد
ہو المہر الفانی۔ و لافرق بین ما اذا طالت مدة التاقیت او قصرت۔ اور بچہ فرق نہیں اس میں کہ وقت محدود کی مدت
دراز ہو یا کم ہو۔ لان التاقیت ہو لمعین بچتہ المتعہ وقد وجد۔ کیونکہ وقت محدود کرنا یہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور
پایگانہ۔ یعنی دونوں صورتوں میں پایگانہ۔ و من تزوج امرأتین فی عقدۃ واحدة واحد لہما لا یحل لہ نکاحا۔ اور
جس مرد نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ ان میں سے ایک عورت اسکو حلال نہیں ہے۔ ق۔ خواہ وہ
قراہت محرمہ بار ضاع یا مہریت کے صحیح نکاح النہی حل نکاحا۔ نو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے۔ و یبطل نکاح
الاخری۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا۔ گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اس پر
حرام ہے وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان البطل فی احد ستم۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں
میں سے ایک میں ہے۔ ق۔ تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حر
وعبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا۔ ق۔ تو غلام کی بیع بھی باطل ہے۔
لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ و قبول العقد فی الحر شرط فیہ۔ حالانکہ
اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے۔ ق۔ اور یہ شرط فاسد ہے۔ ثم جمیع المسمی للاتی حل نکاحا عند البی حنیفہ
بجہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہے نکاح صحیح ہو گیا۔ و عندہما تقسیم علی مہر مثاہما۔ اور صاحبین
کے نزدیک مسمی دونوں کی مہر مثل ہر تقسیم کیا جاوے۔ ق۔ مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ہوتا اور ہر مہر کا مثل آٹھ ہزار اور محللہ کا بھی
تین ہزار ہے تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا۔ وہی مسالۃ الاصل۔ اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔ و من
ادعت علیہ امرأۃ انہ تزوجہا و اقامت مینہ۔ اور جس مرد پر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے

منہ
یعنی نکاح کی
شہادت کی
معاذہ کی
میں جو نکاح
اور بیعت میں
کیا اور بیعت
میں اگر کسی
نکاح کا بیعت
کیونکہ نکاح
میں ہر شے
کی وجہ سے
آپ نے بیان
نکاح سے پہلے
نہی ہے

اور دعوی پر گواہ قائم کیے۔ نجسہا انشا نفسی اسراکتہ۔ پس زانیہ اس عورت کو اسکی جو روکریا ت۔ یعنی موافق اس اختیار عام کے جو شریع کی طوط سے قاضی کے جعلی اور اس کے نزدیک اسکی زانیہ سی ظاہر ہوا اور اسے عورت کو ان کو بھون پر اگر یہ عادل ہوں اس مرد کی جو روکریا۔ ولم یکن تزوجہا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسہما المقام سمع وان تدریجہما تو عورت کو گنجائش ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے فت یعنی گنجائش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرے۔ ہذا عند ابی حنیفہ وہو قول ابی یوسف اولاً۔ اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا۔ وفی قول الآخر وہو قول محمد لا یسعه ان یطاردہ۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد گنجائش نہیں کہ اس عورت سے جماع کرے وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول فت مالک و احمد کا ہی الریاء نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور ان کے واسطے تو حسین بھی ایسا ہی اختلاف برلان القاضی اخطا الحجۃ اذ اشہو دکنہ جبہ کیونکہ تاقضی حجت کو خدا کر گیا اسلئے کہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فصفاً نکلا اذ اظہر انہم علیہ او کفار۔ قیاساً ہو کہ جیسے اس وقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں فت جنکی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو بلا خلاف یہ گنجائش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے۔ ولابی حنیفہ ان اشہو د صمد قیہ عندہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہیں۔ وہو الحجۃ۔ اور یہی حجت ہے۔ لتندر الخوف علی حقیقۃ الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر وقت ہونا مستند ہے فت اور جو بات مستند ہو اسکی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اس پر لازم ہے کہ حکم دیوے حتی کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ مجھے حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہو گا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو قاضی ہو جائیگا پس اسنے شرعاً حکم قضاء واجب دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقت علیہما مستلزم بخلاف کفر و رق کے کہ ان دونوں پر واقع ہونا باساقی میسر ہے۔ واذا قلنی القضاء علی الحجۃ و انکن تنقند باطناً بتقدیم النکاح لغزاً باطناً قطعاً لئلا تظن اور جبکہ حجت پر قضاء و نہنی ٹھہرے اور میان اسکو دین کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں نافذ کی گئی تاکہ سزا عت قطع ہو جاوے فت یہ قضاء نکاح کا بید کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے رو برو حکم ہو یہی عامہ شائع کا قول ہے۔ ہ۔ بخلاف الاطلاق المرسلہ۔ بخلاف اطلاق مرسلہ کے فت یعنی جبکہ ملک کا سبب بیان نہیں کیا مطلقاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالافتقار اس سے دلی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہ ہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہو گا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطناً نافذ نہ ہو گا۔ لانت فی الاسباب تراحم۔ اسلئے کہ بیہون میں باہم مزارعت ہوتی حریہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی حجت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ علہ اسباب سے مالک ہو کیونکہ بعض سبب کے بعض سے مزارعت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً سبب ہی جمع ہو جاوین۔ ن فت ع۔ فلا اسکان۔ تو قصاے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کا بھی اسکان نہیں فت واضح ہو کہ فقہاء میں اختلاف ہے کہ قصاے قاضی باطناً نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین وائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعلمک الحق بحجۃ الخ سے استدلال لاتے ہیں یعنی اسحضرت مسلم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض قوم میں سے بعض پر محنت میں زیادہ ہو یا ہو سکتی کہ اسی کے واسطے میں حکم قضاء دیدوں لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک ہو تو وہ چیز اسکے لیے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن میں نافذ نہیں ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اتنا راس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک اطلاق دسلہ میں نہیں نافذ ہے ورنہ نکاح میں نافذ ہونے کی جب باندی خریدنے کا دعوی ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے استد تعالیٰ نے شرعی حاکم بطرف مرجع رکھا تاکہ قطع سزا عت ہو سکی واپس

قضاء صرف اہلار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع ہوا اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت علمہ ہو حتیٰ کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور دراصل وہی عام سلطان ہے پھر اسکی طرف سے حاکم جا بجا ہوتے ہیں پس اگر طبیب بے علم مفید ہو تو اسکو مجبور کرے گا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے تو اسکو حکم کرے کہ قرضہ کرے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فردخت کر کے ادا کرے غرض کہ عوام اپنے واسطے خود دل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عوام کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف انہیں نافذ ہوگا اور اس میں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہوں سے ہے پس اہلار ملزم از قسم انشاء ہے پس اگر گواہوں سے اسکے نزدیک ثابت ہو کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف میں ہے پس قاضی کے نزدیک جب نکل ثابت ہو تو اسنے حکم لازم دیا گواہوں کے سامنے تو اسنے یہی معنی کہ میں نے اس عورت کو اس مرد کی جو رو کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جائے پھر یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کا فر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہیں کہ قاضی کا تصرف انہیں باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مست کہو کہ پھر قاضی میں مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہے جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں بقولہ فان تنازعتم فی شئی آلا تہ سک وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری مار پیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھ کر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جلتے ہیں حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث المن بحجۃ الخ من حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعاً النار ہے۔ یوں ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجائے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع میں ہے وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت دراد کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہمنے تیرے واسطے چھوٹ کہا ہے تو اسکو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے چھوٹ اسکے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاے قاضی درحقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا لازم پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جاوے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ غیر خبر ہو تو قطع خصوصت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اسکی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا پس ماری نفاذ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف مقصور کہ قاضی کے حکم پر مروج ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (فروع) اگر نکاح میں وقت محدود کیا اور نیت کی کہ ماہ و ماہ کے بعد طلاق دوں گا تو نکاح صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دوں گا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ البحر مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ فقط دن میں ساتھ رہیگا۔ ت۔ عورت کو سودم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہیں۔ محیط ۵۔ اہل السنۃ والمعزلہ کے درمیان نہایت میں امام ستغفنی نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاویٰ المعفری

میں ہو کہ بعض نے کہا کہ اپنی رٹ کی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شامی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہو لیکن انکو رٹ کی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاہل

اولیاء جمع دلی اور اکفار جمع کفو بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے: قرابت وراثت سے اور ولایت سے اور امامت سے۔ البحر۔ جو لوگ دلی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہو سکتے فاضلان بشرطیکہ تنگ حرمت نہ کرے۔ م۔ بمنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہو اور اسی پر فتویٰ رہیگا الوجیز۔ ملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہیں ہو اور کافر کی ولایت کافر پر ہے۔ م۔ م۔ منعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم یعقد علیہا ولی بکرا کانت او ثیبا۔ منعقد ہو جانا ہو نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر دلی منعقد نہ کرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا ینعقد الا بولی۔ اور ابو یوسف سے (نوادریں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی دلی کے اہل بیت یا قبول سے خواہ دلی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفاً۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا منت اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہ ہو۔ ع۔ وقال مالک و الشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلاً۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ منت۔ اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تفسدوا بینہن ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مست روکو عورتوں کو اس سے کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہو پس جب وہ مختار ہیں تو منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ مسقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روئے ہر آیت کا نزول ہو کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور درمیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی و ابن عدی و الطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد بالمقاصد و التقویض الیہن تخیل ہوا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح میں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سیر کرنا ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہے۔ منت۔ تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان یقول یرتفع الخلل باجازۃ الولی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر خالص دور ہو جائیگا۔ منت۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی حدت جب گزرنے کو آوے تو انکو مست روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ خلع کے لایح سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلالی ممنوع ہے۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہیں۔ اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہی اور ولی کی صرف اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ و وجہ الجواز انہا تصرف فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکنہا عاقلہ ممیزۃ۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہے کیونکہ وہ خود عقل والی تیز دار ہے۔ منت۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہے تو اسکا تصرف جائز ہے۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی ایاق کی وجہ سے اسکو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولہذا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہروں میں پسند کا حق ہے۔ یعنی کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ وانما یطالب الولی بالتزویج کیلئے سبالی الوقاحتہ

وزکاح باندہ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہ خوف لگے یہ کہیں کہ یہ عورت بڑی شیخ چشم دیدہ کی دلہن ہو کہ خود عقد باندھتی ہو اور حدیث میں ہے کہ ایک بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور بارگاہ سے اسکی ذات میں اجازت لیا دے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہے۔ رواد الترمذی و مسلم وغیرہ۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اسنے آنحضرت صلی علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ غیر اختیار اسپر نہیں ہے اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ رواد ابن ابی شیبہ اور حدیث حکیم بن ابی عیسیٰ روایت کی کہ ایک بارگاہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اسکا نکاح کیا حالانکہ میں رافضی نہیں ہوں تو آنحضرت صلی علیہ وسلم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد ثقات ہے لیکن وار قطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مر اسیل حید ہمارے و جمہور کے نزدیک محبت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلی علیہ وسلم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کر دے تو ام سلمہ نے اپنے بستر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہوا اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا غائب ہیں پس مراد یہ کہ میرے ايجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے پس تزویج میں عورت کو خود اختیار ہے عرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث میں حضرت صلی علیہ وسلم نے فرمایا ہے اولیا میں کوئی شاہد یا غائب ایسا نہیں جو اسکو منظور کرے فاحفظہ۔ م۔ ع۔ تمہنی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو و غیر الکفو۔ جب ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں ہے یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے و منع ہو جائیگا۔ لیکن للولی الا اعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے عورت حتی کہ نکاح فسخ کر دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہیں قابضان۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نو اور حسن رحمہما عن ابی حنیفہ و ابی یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں نہیں جائز ہے یعنی عورت نے بدولت ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منع نہ ہوگا۔ لانه کم من واقع الایرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مراعات ہوتے ہیں یعنی ہر شخص کو مراعات کی بابت نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہے۔ تو کفو ہی میں جائز ہونا چاہیے۔ م۔ یہی ہے حسن واسطے فتویٰ کے مختار واضح ہے القاضی والفقہ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کر دے تو صحیح نہیں ہے الحقائق مع۔ ویروہ رجوع محمد الی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیعین کے قول کی طرف مروی ہے پس نبیون امامن کا اتفاق ہوگا پھر صغیرہ بارگاہ و ثیمہ دونوں کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثیمہ کو بالاجل نہیں۔ ولایجوز للولی اجبار البکوالہ علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہیں ولی کو بالغہ بارگاہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ہے کہ بارگاہ کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الا اعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ بارگاہ پر قیاس ہے و وجہ قیاس وہ روزہ کی نادانی ہے۔ و ہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ و لہذا یقبض الالب صداقا بغیر امرہا۔ اور یہاں اسوجہ سے کہ بارگاہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہ ہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مردوں اسکے حکم اسکا باپ وصول کرتا ہے۔ جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ تاکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نازد اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انها حرة فلا یكون للغير علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ بارگاہ ایک عورت آزاد ہے تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ (اگرچہ آزاد ہے) اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہے۔ و قد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب توجہ ہونے کے ہے یعنی ایمان لانے اور فرائض روزہ نماز ادا کرنے کا حکم اسی اسپر توجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم توجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز ہے

فصار كالغلام۔ تو یہ نسل طفل کے ہو گیا۔ یعنی جبر کرنا لڑکی بالغ ہو کر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہو
 وكالتصرف فی المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغ کے مال میں نہ حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہ ہو تو سب جبار بھی جائز
 نہیں۔ وانما یملك الاب فیفضل الصدق برضا والد لائمه۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے ہر وصول کرنے کا اختیار اچھا
 ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہو۔ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہو۔ ولہذا لا یملك
 مع نہیں۔ اور اسی وجہ سے بالغہ نہ کر رہی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا ہر نہیں وصول کر سکتا۔ تو جبری نہیں بلکہ جائز
 ہے۔ قال فاذا استاذنتها الولی فسکت او ضحكت فمواذن۔ کہا کہ بھر جب ولی نے عورت بابرہ سے اجازت مانگی
 پس وہ چکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکر تمار فی نفسها فان سکت فقد خصت
 بربیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چکی ہو گئی تو راضی
 ہو گئی۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحیح اسے میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اہم یعنی ثبہ نکاح
 انکی جاوے یہاں تک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور بکرہ کا نکاح کیا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لیا جاوے لوگوں نے عرض
 کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہو فرمایا یہ کہ جب ہو جاوے۔ لان حتمہ الرضا رفیہ راجحہ لانہا یستحی عن
 اظہار الرغبتہ لاعتن الرد۔ کیونکہ جب ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہو کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
 کرتی ہو نہ انکار کرنے سے۔ پس راضی ہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والنسک ادل علی الرضا من السکوت۔ اور نسیا
 تو جب ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے۔ اور یوں ہی مسکرا کر بقول صحیح المیطع۔ بخلاف ما اذا بکت
 لانہ دلیل السخط والکراہۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل اذا ضحکت
 کالمستہزئۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے مضحکول کرنے والی ہو۔ سلا کیوں
 رضا۔ تو ایسا ہنسنا رضامندی نہ ہوگا۔۔۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ واذا بکت بلا صوت لم یکن رد۔ اور جب بغیر آواز
 روئی تو رد نہ ہوگا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضی خان۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذخیرہ ج ۴۔ اگر تاوازلہ روئی پھر
 عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہو گیا المعراج۔ سکوت ۱۹۔ مسائل میں اور اشباہ میں ۳۷ مسائل میں بجز قول ہے۔
 او الجملہ ایک اجازت بکرہ میں۔ دوم ولی نے عقد کیا اور ہسکو خبر ہو چکی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر نکاح کر دیا پس ساکت
 ہو گئی تو عقد لازم ہوا محیط الکافی ج ۴۔ سوم صغیرہ بکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ بکرہ بالغ ہوئی
 اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہو گیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل صینی میں ہے۔ شوہر کو
 وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی ہی قولی ہے السراج ج ۴۔ قال وان فعل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
 ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامہ غیر الولی۔ یعنی بکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے۔ او ولی غیر
 اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہو۔ لم یکن رضا حتیٰ تکلم بہ۔ تو بکرہ کی رضا
 حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ بکرہ اسکو زبان سے کہے۔ اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہ ہوگا۔ لان ہذا السکوت
 لقلة الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالتہ علی الرضا ولو وقع فهو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
 التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہو تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے۔ کہ شاید
 رضامندی مراد نہ ہو۔ والا کتفای مثله للمحاجة۔ اور سکوت کے مثل امور پاکتفاکر لینا بوجہ حاجت کے ہے کہ ولی سے
 کہتے ہوئے شرم آتی ہو۔ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں۔
 تو زبان اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا چچا یا

فت خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات ہ۔ تو یہاں خرم سے ضرورت قائم ہے حتیٰ کہ سکوت کافی ہے۔ لانا قائم مقامہ کیونکہ
ایلمی بجائے ولی کے ہے۔ و معتبر فی الاستیجار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتطہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ
اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہو جائے مجتہد ہر تاکہ باکرہ بالغہ کی اس میں رغبت اسکی بے رغبتی
ظاہر ہو جاوے فت اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہر یون ہی جب اسکے چچا زاد قرابی
جو معدود ہن ذکر کیے ہوں۔ اور اگر اسنے کہا کہ جو ذکر مجھے منظور ہے تو کچھ حاجت نہیں۔ ت۔ ولا تشترط تسمیۃ المہر
ہو الصبیح لان النکاح صحیح بدونہ۔ اور اس میں ہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون ہر کے صحیح ہے
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوچر ہے الفتح اور صحیح ہے کہ شرط نہیں المہر۔ ع۔ ولو زوجھا قبلہا النکاح فہو علی
ما ذکرنا۔ اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہو گئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہم نے ذکر کی فت کہ ولایا
ایلمی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے اور غیرین زبان سے اقرار ضروری۔ لان وجہ
الدلالة فی السکوت لا یختلف۔ کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہوتا کچھ مختلف نہیں فت خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو۔ ثم النکاح کان فضولیا لیشترط فیہ العہد۔ پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی من شرط ہے فت
یعنی کثر و آدمی ہوں۔ او العداۃ۔ یا عادل ہوتا فت جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفہ رحم خلا قالہا۔ یہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے فت کہ انکے نزدیک صرف خبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا۔ اور اگر خبر ایلمی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ ولہ نظر۔ اور اسکے نظائر میں فت
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی موکل کا ایلمی نہیں ہے تو وکیل کا تعرت برباقہ قائم رہیگا مگر
اگر جبکہ خبر عادل ہو یا دعو ہوں تو معزول ہو جائیگا۔ ولو استاذن التیثبہ فلا بد من رضا بالقول۔ اور اگر ولی نے
شیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضروری ہے۔ لقولہ علیہ السلام الشیبہ تشاور۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ شیبہ بشورت کوئی فت یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم
میں ابن عباس رحم سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شیبہ اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ مختار ہے
فت تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد عیبا منہا۔ اور اسلئے کہ شیبہ کے حق میں
زبان سے دن کچھ عیب شمار نہیں ہوتا۔ وقل انما بالما رستہ فلا منع من النطق فی حقہا۔ اور عمارت کی وجہ سے
اسکی جوار خود کم ہو گئی ہے تو اسکے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذ زالت بکار تہا بوشیۃ او حیض
او جراحۃ او غیس فی فی حکم الا بکار۔ اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کوہ بچاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ
عمر دار ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانا ہا بکرہ حقیقۃ لان مصیبا اول مصیب لہا۔ کیونکہ یہ عورت
وحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہنچنے والا اسکا پہلا ہی پہنچنے والا ہے فت اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنہ الباکورۃ
والبکرۃ۔ اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے فت باکورہ پہلا بھل وپود اور بکرہ اول مسیح۔ یون ہی عورت ہے کہ پہل
اسکی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ جو قائم نہ ہو۔ ولانہا شتیجی لعدم الممارسہ۔ اور وجہ سے کہ وہ بھی
بوجہ عدم عمارت کے جبار کوئی فت تو زبان سے صحیح اجازت نہ دیگی۔ ولو زالت بکار تہا بوشیۃ فی کذلک عند ابی حنیفہ
وقال ابو یوسف و محمد و الشافعی لا یکتفی بہ کو تہا لانہا شیبہ حقیقۃ۔ اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہو گئی ہو
تو وہ بھی ابو حنیفہ رحم کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اتفا کیا جائیگا کیونکہ
وہ حقیقت میں شیبہ ہے۔ لان مصیبا عامد الیہا۔ کیونکہ جو اسکو پہنچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہنچا فت یعنی جو فعل اسکو

۲
بکرہ کی بکارت زائل ہونے کے بعد

رنا سے پہونچا وہی اب نکاح سے پہونچ گیا۔ توفیہ ہو۔ ومنہ الشوتیہ والمشاہیہ والتشویب۔ اور اسی سے مشوہ اور شاہ اور تشویب مشتق ہیں فت مشوہ جو عمل نیک کا ثواب لے گا یا بدو بارہ عمل مل گیا اور شاہ جہان آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کہ کو مشاہدہ کئے ہیں کہ لوگ رہاں بار بار لوٹ کر ج و غرہ کے لیے آتے ہیں اور تشویب اذان کو دوہرا۔ پس جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ توفیہ ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوا بکرا فیعیبوا بہا بالتعلق بجمع عنہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو بارہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولتے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے باز رہیگی فت تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی۔ فیکتفی بسکوتہا کیا متعطل علیہا مصانحما۔ تو اسکی خاموشی پر کفایت کر لیا جاوے تو اسکے سماع معطل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا وطئت بشبہہ او نکاح فاسد۔ برخلاف اسکے اگر وہ شبہہ سے وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو فت مثلاً بیوہ عورتوں نے اسکو بجائے اسکی بہن کے دل لگی میں سلا دیا حتی کہ بہن کے شوہر نے شبہہ میں اس سے وطی کر لی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد مع وفل واقع ہوا۔ چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی اور اسکو عقر یا ہر دیا گیا۔ تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہو۔ لان الشیخ اظہرہ حیث علق بہ احکاماً۔ کیونکہ شریعت نے اسکو ظاہر کر دیا اسلئے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں فت مانند عدت و مہر وغیرہ کے۔ اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ و عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ کر دیں حتی کہ اور لوگ اسکو بارہ خیال کریں تو بھی وہ شریعت ثیبہ کے حکم میں ہو اور اسکی اجابت بغیر زانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اسکو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔ اما الزنا فقد ندب الی سترہ۔ را زنا تو شریعتاً اسکو پوشیدہ کہنے پر مذہب کیا گیا ہے فت پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ بارہ کے شمار ہو پس زانی قول شرط کرنا خلاف شریعت ہوگا۔ حتی لو استتر حالہا لایکتفی بسکوتہا۔ حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مستتر ہو جاوے تو اسکے سکوت پر کفایت کیا جائیگا۔ فت لیکن و نفع ہو کہ اشتہار سے لوگوں کی بدگوئی ان اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مستتر ہونا یہ کہ شریعتاً چار گواہوں نے معائنہ کر کے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو وہ مخفی ہو چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے حافظہ ہم۔ مسئلہ اختلاف شوہر و زوجہ و مرافقہ عند القاضی۔ و اذا قال الزوج بلفک النکاح فسکت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچید پس تو خاموش رہی فت یعنی بکرا بعد سے کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا۔ و قالت ردود۔ اور بکرا بعد نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا مخاف اور دونوں کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ فت نقول قولہا۔ تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا۔ وقال زفر القول قولہ۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ کہہ کہ قول اہل مرد کا قبول ہوگا۔ لان السکوت اصل والرد عارض۔ کیونکہ سکوت کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے فت یعنی اصل میں خاموشی تھی اسپر بولنا پیدا ہو تو رد ہو اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکے ادھر جو عارض ہو اسکے واسطے دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے۔ فصار کا لمشر وط لہ الخیار اذا ادعی الرد بعد منہی المدة۔ تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا دعویٰ کیا فت یعنی مثلاً دیہ نے بکرا سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکرا تین روز تک اختیار ہو جاوے اس مدت میں بیعت توڑ دے پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں نے قاضی کے سامنے خاصہ پیش کیا پس دیہ نے کہا کہ تو نے بیعت بوری کی کہ وہ نہیں کی اور بکرا نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہے کیونکہ نام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض لا بکرا ہے گواہ لاوے اسی طرح بیان سکوت اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے۔ ونحن نقول انه بدعی لزوم العقد وتکلیک البضع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا۔ والمرأة تدفع۔ اور عورت اسکو دفع کرتی ہے۔ فت کفایت منکرہ۔ تو عورت نکاح کرنے والی ٹھہری فت اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکرہ کا قبول ہے اور گواہ لانا بدعی پر لازم ہے۔ کا لمودع اذا ادعی ہذا القول ۱۰

جیسے وہ شخص جسے اپنی حفاظت میں مال و ولایت لیا ہو جب و ولایت دینے کا دعویٰ ہو۔ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔
 کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور مالک و ولایت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ بخلاف مسئلہ انکار لان اللزوم
 قد ظہر بمضی المدة۔ برخلاف مسئلہ انکار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہو گیا۔ تو جو شخص اس ظاہر
 کے خلاف دعویٰ کرے۔ وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے
 چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہو گیا۔ یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لاشع
 نور دعواہ بالجمہ۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس
 گواہ نہ ہوں۔ اور اس نے چاہا کہ عورت منکر سے اس کے دعویٰ پر قسم لے جاوے۔ فلا یمن علیہا عند البیۃ۔ تو بوضیفہ
 کے نزدیک عورت پر قسم نہیں۔ بخلاف صاحبین۔ وہی مسائلہ الاستحلاف فی الاشیاء المستتہ۔ اور یہ چھ چیزیں
 میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ یعنی نکاح و حیت اور ایثار میں دلی کر لینا و رقیق و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں
 ابو حنیفہ کے نزدیک دعا علیہ منکر پر قسم نہیں۔ خلافاً لصاحبیہ۔ و سیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور غفر
 لہ کتاب الدعوی میں انشاء اللہ تعالیٰ تیرے پاس بیان آویگا۔ بعض محققین فقہار نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
 بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ یہ کہ عورت بالغہ بکرہ پر جو ستر پر قسم عائد ہو کافی الدرہم یہی قول صاحبین
 والہ ثلثہ ہے۔ ۶۔ شوہر مراد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت
 کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ صحت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بنیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر نہ ہوئی تو
 میں راضی ہوئی تو قول وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی عین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی
 عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد میں اور قبل عقد کے رد میں پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاتون
 ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اسکی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ
 جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھ کر نکاح کر دیا اسے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ
 عمر اسکو مختل ہو۔ ت۔ د۔ ویکوز نکاح الصغیر و الصغیرۃ اذا زوجھا الولی۔ اور جائز ہے یعنی منعقد ہے نکاح صغیر کا
 با صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکر اکانت الصغیرۃ اولیاً۔ خواہ صغیرہ بکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ اس طرح کہ قبل بلوغ
 کے شوہر نے دلی کر لی پھر طلاق دی یا مگر کیا بچہ ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ بولن ہی ولی خواہ باپ و
 دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو الغصبۃ۔ اور ولی وہ ہے جو عصبہ ہو۔ یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیرہ یا صغیرہ چاہے
 توجیکہ مفروض حصہ ترکہ میں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ واولیاء کا بیان آتا ہے۔ و مالک
 بخالفنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رحمہ سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں سے مخالفت کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ دادا کا نکاح
 کرنا منعقد نہیں کہے۔ و الشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رحمہ سے مخالفت کرتے ہیں سوائے باپ و دادا کے
 دیگر اولیاء میں۔ و فی الثیب الصغیرۃ ایضاً۔ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب
 ایک مرتبہ ثیبہ ہو گئی تو اب شرم نہیں پس اسکی زبانی رضامندی ضروری اور تم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حاققت قائم ہے و تمام کلام آتا ہے
 وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحجۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک حکمی ہے کہ اگر کہ آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے
 ہوتی ہے۔ و لا حاجۃ لا لغرام الشہوۃ۔ اور یہاں کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت ندارد ہونے کے۔ کہ کہ صغیرہ یا صغیرہ ہے
 تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہ ہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب محبت لصلۃ بخلاف القیاس لیکن باپ کا ولی ہونا ازراہ نص کے برخلاف
 قیاس ثابت ہوا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے چھ سال عمر میں ولایت حضرت ابوبکر الصدیق

نکاح کر لیا اور نو بارس کی عمر میں زفات ہوا۔ پس قیاس کو بیان دخل نہیں بلکہ نفس سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا
والجحد لیس فی معناه فلا یلحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لافن کیا جاوے۔ شافعی
کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہر جی کہ فرانس میں باپ نو تو دادا بجائے اسکے قائم ہو۔ قلنا لابل ہو موافق للقیاس۔
ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہوتا۔ اور دادا اور نانا کے سب داخل ہیں۔ لان النکاح
یتضمن المصالح۔ اس واسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہو۔ ولاتتوفر الامین المتکافیین عاده۔ اور عادت یوں ہی جاری
ہو کہ یہ مصلحتیں بھر پور نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولاتتفق الکفونی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر
ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا۔ شاید صغر میں میسر ہو پھر بعد بلوغ کے نہ ہو۔ فاقبتنا الولایۃ فی الصغیر احراز
للكفو۔ تو جیسے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے۔ اور جب اسلئے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی
ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لایتم بالتغویض الی
غیر الاب والجد لقصور شفقتہ وبعده قراۃ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں غما
صالح پورا نہ ہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لایملک التصرف فی المال مع
انہ ادنی رتبۃ فلان لایملک التصرف فی النفس وانہ اعلیٰ اولی۔ اور ہی قصور دوسری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں
تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کم ہو پس بالفرض اولیٰ ہو کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابض ہو
در حالیکہ جان کا درجہ بڑھ کر ہو۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہو کہ
نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہو جیسے باپ دادا میں۔ و صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہو۔ وما فیہ من القصور
انظرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اسکو جتنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا۔ یعنی سوائے
باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ صغیر مثلا چاہے بلوغ کے بعد نسخ کرے۔ بخلاف التصرف فی المال
پر خلاف مال میں تصرف کے۔ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ امین صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہو۔ لانه یتکرر
کیونکہ یہ تو کمر ہوتا ہوتا۔ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے
خرید لیا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یکن تدارک الخلل۔ توخلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا یقید الولایۃ الامارت۔ تو امین کوئی
ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے۔ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع
القصور لایثبت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہوت۔ جیسا کہ ہم
بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی کہتے ہیں دوم یہ فرمایا کہ شبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہو۔ وجہ قولہ
فی المسئلۃ انما ینتہ ان الشیاء بسبب لحدوث الزامی لوجود الممارستہ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رحم کے قول کی وجہ
ہو کہ شبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہر وجہ ماریست ہونے جانے کے۔ یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود غفل
ہو جاتی ہو اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادرناء حکم علیہا قیسا۔ تو جیسے آسانی کے لیے قیاب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔
فت جو قیاب ہو خود مختار ہو جائے یا کچھ منظر کرے یا کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقتہ۔ اور ہماری دلیل
تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت تحقق ہو اور شفقت وافر ہو۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا
کو اس پر وافر شفقت ہو تو انکو ولایت حاصل ہو۔ ولا ماریستہ تحدت الزامی بدون المشہوۃ۔ اور کوئی ماریست نہیں ہو
بدون شہوت کے۔ رائے پیدا کرے۔ کہ اگر صغیرہ نے شہوت سے مدتی نہیں کی۔ فیدار حکم علی الصغیر۔ تو حکم کا مدار چھین
پر ہوتا۔ یعنی بالغ نہ ہونے پس جو بالغ نہیں خواہ بکرہ ہو یا شہوہ ہو یا سپر ولایت حاصل ہو اور ولی ہر عصبہ خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہوتی ہے۔ پس جن اولیاء میں نقص ہو سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بحسب الارادہ۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہوتا ہے۔ فواجب ہو کہ انکو اختیار بلوغ حاصل ہے۔ واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یناول الام والقاضی۔ اور باب دادا کے سواے میں مطلقاً اختیار کا جواب ان وقاضی کو شامل ہوتا ہے۔ پس اگر ان یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو اختیار حاصل ہے۔ ہوا صحیح من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کہ ایک میں رائے ناقص ہوتی ہے۔ وہ ان ہے۔ وبقضاء الشفقتہ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہوتی ہے۔ اور وہ قاضی ہے۔ فیختیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا۔ پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ سہا فسخ واقع ہوتا تو فرمایا۔ ویشترط فیہ القضاء۔ اور اختیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے۔ تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف اختیار عتق۔ برخلاف اختیار عتق کے فسخ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو اختیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند کرے یا نہیں پس اگر فسخ کر دی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس اختیار بلوغ و اختیار عتق میں فرق ہے۔ لان الفسخ ہنا لدفع ضرر خفی و ہو ممکن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانشی فجعل الزامانی حق الآخر ینقصر الی القضاء۔ کیونکہ بیان یعنی اختیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہوتا اور اسی جہت سے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضاے قاضی کی حاجت ہوئی۔ فسخ کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ و اختیار عتق کہ دفع ضرر جلی و ہوزیادۃ الملک علیہا۔ اور اختیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دوسرے میں طلاق ہونا۔ فسخ جیسو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یشخص بالانشی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے۔ فسخ جیسو مرد کو طلاق کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعا۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے سے بھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکت فمورضا۔ پھر اوصیفہ و محرم کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو نکاح کا علم ہو اس پر خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہوتی ہے۔ فواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جانے پھر خاموش ہو۔ بشرط العلم باصل النکاح لانہا لا تمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے آگاہ ہو اسو اسے اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفسد بہ۔ حالانکہ ولی نے تمنا نکاح کا عقد کیا ہوتی ہے۔ صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعدرت باجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی۔ فسخ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نبھانے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں۔ وجب تک بنجانے تک فسخ یا بجال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کرے گی تو فسخ ہوگا اور سکوت کو بھی تو لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو۔ فسخ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا متفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فانی ہے۔ والدادر العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہوتی ہے۔ تو اسے لازم تھا کہ اپنے متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعدر باجہل۔ تو نادانی پر معاذہ نہ ہوگی۔ فسخ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

دعویٰ کیا کہ من نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہو تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملو کہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے جب چاہتی جان لیتی بخلاف المعتقدہ۔ برخلاف اس لوندی کے جو آزاد کی گئی تھی اور کسی شوہر کے تحت میں ہے اور خاموش رہی پھر اسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیال حاصل ہے پس اسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہے تو عذر قبول ہوگا لان الامتہ لا تفسخ لمعرفتہ فعدرت باجمل ثبوت الخیار۔ اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہیں ہو سکتی تو خیال حاصل ہونا بخانہ میں معذور رکھی جائیگی۔ ثم خیال البکر یطل بالسکوت ولا یطل خیال الغلام بالم یقل رضیت او کجی منہ ما یعلم انہ رضا۔ پھر بکرہ یعنی صغیرہ جو بکرہ بالغ ہو اسکا خیال تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیرہ کا خیال نہیں باطل ہوگا جب تک کہ من رضی ہو یا اسکی طرف سے کوئی ایسا فعل یا یا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہے وقت صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہو گیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً طہی کرے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضامندی نہیں جیسے ثیہ عورت میں لہذا فرمایا۔ وکذلک الحارثہ اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ۔ اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے طہی کر لی ہو۔ اعتبار لہذا الحارثہ بحال ابتداء النکاح۔ یعنی یہ حکم ہے بقیاس اس حالت کے بحال ابتداء نکاح وقت یعنی ثیہ بالغہ کا عقد کر کے اگر ولی نے پوچھا اور اسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہیں جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر بر قبضہ کرے یا شوہر کو طہی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخلہ ہو کر بالغہ ہونے والی کھال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیرہ میں مدخلہ ہو چکی ہے بالغ ہو کر اسکو خیال حاصل ہے حتیٰ کہ اگر رد کرے تو نکاح حکم قاضی نسخ کر دیا جائیگا۔ وخیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس۔ واضح ہو کہ خیال البلوغ بکرہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہوگا۔ یعنی جس صغیرہ کا سولے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا تھا جلسہ کے آخر تک اسکو اختیار میں ہمت نہیں بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ اور اگر اسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیال باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تقتض بلا دلیل ہے غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کر دو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہے۔ ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا۔ اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفیعہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کیے پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پھیلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے نسخ کیا اور گواہ کر دیا تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے۔ م۔ ب۔ یہ وقت تو بکرہ کے خیال بلوغ کا تھا۔ ولا یطل بالقیام فی حق الثیب والغلام۔ اور جو صغیرہ کہ ثیہ ہو کر بالغ ہوئی یا صغیرہ کہ بالغ ہو کر اسکا خیال بلوغ بوجہ کھڑے ہو جانے کے باطل نہوگا۔ یعنی مجلس بدل جانے سے پہلے نہیں طہ ہوگا لانہ ما ثبت باثبات الزوج کیونکہ یہ خیال کچھ شوہر کے دینے سے نہیں حاصل ہوا۔ تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسنے اپنے اختیار دیا کہ توجاہ ہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ وقت مجلس تک ہے پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہو اختیار باطل ہو گیا اور یہاں خیال البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں۔ بل لغو ہم اخلل۔ بلکہ خلل کے احتمال پر ہے وقت جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما یطل بالرضا۔ پس یہ رضامندی ہی سے باطل ہوگا۔ غیر ان سکوت البکر رضا۔ لیکن یہ بات ہے کہ بکرہ کا چپ ہو جانا رضامندی ہے وقت اور ثیہ مدو زوجان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ قول بافعل چاہیے۔ توجہ تک نہو باقی رہیگا۔ اگر چہ ثیہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے اسکی خدمت کرتی رہے الخصاصہ۔ اور مہینوں

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو گیا دوسے یا اختیار سے وطی کرنے دے الجواسع - اور اگر عورت نے کہا کہ اسے مجھے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہو گا۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قوی یا فعلی تک رہیگا۔ بخلاف خیار العتق - برخلاف خیار العتق کے فت کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہو۔ لانا ثابت باثبات المولیٰ و ہوا الا عتاق - کیونکہ یہ خیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا فت مینی مولیٰ نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس - تو اس میں مجلس کی حد معتبر ہے۔ لکن فی خیار الخیرۃ - جسے غیر عورت کے خیار میں فت جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد معتبر ہے۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح کر لیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہو تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ - ثم الفرقة بخیار البلوغ لیس بطلاق - بھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے۔ لانا تصح من الانثیٰ کیونکہ یہ وقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے فت حتیٰ کہ صغیر نے جب بلوغ پر نکاح کر لیا تو فرقت ہو گئی۔ ولا طلاق الیہا۔ حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے فت قویہ فرقت طلاق نہوتی۔ وکذا بخیار العتق لما بینا۔ اور یوں ہی جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کی فت کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں۔ بخلاف الخیرۃ۔ برخلاف خیرہ کے فت کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے۔ لان الزوج ہو الذی ملکہا و ہوا مالک للطلاق کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا فت تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب کے ہوئی تو خیرہ کی فرقت طلاق ہے۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہے۔ یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے۔ مہر - اگر ایک طلاق دیکر بعد عتق کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتیٰ کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلفہ باندھ ہو کہ حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہے۔ م۔ وان مات احدہما قبل البلوغ ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق۔ اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرے تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد بلوغ کے ایک نے نکاح کر دیا تو اس رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتیٰ کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے پھر جب قاضی تفریق کرے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مر تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا۔ لان اصل العقد صحیح - کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا فت صرف لازم نہ تھا۔ والمالک الثابت بہ انتہی بالموت اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے قائم ہو گئی فت یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہوگی۔ بخلاف ما باشرہ الفضولی۔ بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا فت یعنی زید و ہندہ کا عقد ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضولی طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے۔ اذا مات احد الزوجین قبل الاجازۃ۔ جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مرے تو دوسرا وارث ہوگا۔ لان النکاح ثمة موقوف۔ کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے فت اس پر بھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں۔ فیبطل بالموت۔ تو موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا فت کہ اب اجازت نامکن ہے۔ وہ ہنا نافذ فقہ ربہ۔ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ تو موت سے ٹھیک قرار پائے گا۔ حتیٰ کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا تو نکاح کے احکام اس پر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہے۔ قال ولا

ولایت بعد ولاصغیر ولا مجنون۔ قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔
 لانہ لا ولایت لہم علی انفسہم۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے۔ فاولی ان لا یتب علی غیرہم۔ تو
 بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی۔ کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان ہندہ ولایت نظریہ
 اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظریہ ہے کہ نظر خود سے بہتر جانکر عقد کرے۔ ولان نظری التفتویٰ فی
 الی ہولاء۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ فت۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونا، جماع ہوا نہ صغیر
 مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا ہلینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتویٰ ہے پس جو مطبق نہ ہو وہ بالاتفاق اپنے
 افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
 مطبق نہیں ہو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفولائق اسکے افاقہ تک انتظار کرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
 ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخون ہے۔ فت۔ ولا ولایت لکافر علی مسلم۔
 اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ بدیل قول ہی
 عزوجل ولن یجعل اللہ لآیۃ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لیے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے۔ اور یہ ایسے مومن
 جو معنی عبادت کو متفقین ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے۔ ولہذا لا تقبل شہادۃ علیہ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
 قبول نہیں ہے۔ فت۔ کما فی الحدیث الصحیح۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتا
 اور اس پر مسائل بنی ہیں کما فی النفع۔ ولا یتوارثان۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ فت۔ اور
 یہ معروف ہے۔ اور اس میں نفوس صریح ہیں۔ اما الکافر فی شہادت لہ ولایت الا نکاح علی ولدہ الکافر۔ لکن کافر کو اپنے فرزند کافر
 نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین کفروا بعضہم اولیاء لبعض۔ بدیل قولہ تعالیٰ والذین کفروا باخ۔ یعنی
 جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں۔ فت۔ اگرچہ انکی ملین مختلف ہوں کیونکہ کفر حقیقت ایک ہی ملت ہے۔
 ولہذا تقبل شہادۃ علیہ وبجری مبنیھا التوارث۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں
 میراث جاری ہوتی ہے۔ فت۔ بالجلہ سلماؤن میں جو اولیاء ہیں دے تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا
 اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو دوسری الامام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبات من الاقارب
 ولایت التزووج۔ اور عصبات کے سواے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ۔ یہ امام
 ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعناہ عند عدم العصبات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہ ہو تب ہی اور
 نہ سبھی۔ فت۔ تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یتب ہو القیاس
 و ہو روایۃ عن ابی حنیفہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
 امام ابو حنیفہ سے ہے۔ فت۔ رواہما الحسن بن زیاد۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب۔ اور ابو یوسف کا قول اس میں
 مضطرب ہے۔ والا شہر انہ مع محمد۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں۔ فت۔ اور اکثر روایات میں
 ابو حنیفہ کے ساتھ الزلیعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے۔ الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفع۔ لہما ماروینا۔ صاحبین کی دلیل
 وہ جو ہم روایت کر چکے۔ فت۔ کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیر دن کو نہوگا۔ ولان
 الاولایۃ انما تثبت صلوٰۃ للقرابۃ عن نسبتہ غیر الکفوالیہا۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
 قرابت کی طرف غیر کوئی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ والی العصبات الصبیانہ۔ اور یہ حفاظت عصبات ہی کی طرف
 مفوض ہے۔ فت۔ کیونکہ خاندان ان میں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی۔ ولابی حنیفہ

ان الولايات نظریہ - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظریہ ہے۔ والنظر تحقیق بالتقویض الی من ہو مختص بالقرابة
 الباعثۃ علی الشفقة۔ اور ایسے شخص کو یہ دیکھنے سے جسکی قرابت محققہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی۔ پس
 وہ غایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آوے گی اسکے حق میں جاری کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ہے تو موافق روایت
 حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہ تو ایسی قرابت محققہ دے کہ ولایت ہوگی۔ جیسے ان و بیٹی وغیرہ۔ سوسن لا دلی بہا اور جس عورت
 کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی العصبۃ من جهة القرابة۔ سمرادیہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اذ ازواجہ مولام۔ اگر اسکو اسکا مولی یا باپ
 الذی اعتقہا۔ یعنی وہ مولی جسے اس باپ ہی کو آزاد کیا ہو۔ جازز تو جائز ہے۔ لانه آخر العصبۃ۔ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
 آخر درجہ کا عصبہ نہ عصبۃ کے حرف۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوگا کہ جس عورت کا عصبہ نہیں ہو تو پھر اسکا دلی اسکا عصبہ نہیں ہوگا۔ و
 اذا عدم الاولیاء۔ اور جب سب اولیا معدوم ہوں۔ فتنہ نبی ہوں اور نہ نبی ہوں۔ اور بقول ابو حنیفہ قرابتی اولیا مثل
 مان وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔ فالولایۃ الی الامام والحاکم۔ تو ولی ہونا امام المسلمین وحاکم کی طرف راجع ہے۔ لقولہ علیہ السلام
 السلطان ولی من لا ولی لہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا دلی ہے جسکا کوئی ولی نہ ہو۔ و
 ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ ت۔ اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیا و اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یعنی
 کہنا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیا عقد سے مان ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکل کر دے۔ میں
 کہتا ہوں کہ یہی معنی انہرین و انتہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی
 کے منشور میں نکل کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے۔ فاذا غاب الولی الاقرب غیبہ منقطعہ۔ پھر اگر وہ ولی جو بہت
 اقرب ہے غائب ہو یعنی پر دیس میں اسطرح ہو کہ غیب منقطعہ ہے۔ فتنہ اور غیب منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے
 نیچے درجہ کا ولی موجود ہے۔ جازز لمن ہوا بعد منہ ان یزوق۔ تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہو اسکو روا ہے کہ نکل کر دے۔ ف
 اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا۔ چنانچہ اگر اقرب کہ معدوم
 مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا۔ وقال زفر فرح لا یجوز۔ اور زفر فرح نے کہا کہ بعد کا نکاح کرنا نہیں جائز
 لان ولایۃ الاقرب قائمہ۔ کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے۔ لانہا ثبتت حقالہ صیانیۃ للقرابة فلا یطیل بغیبتہ۔
 کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر کے تو وہ اسکے غائب ہونے سے
 باطل نہ ہوگی۔ فتنہ خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
 اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہ ہوگی۔ ولہذا لوز و جاحیث ہو جائز۔ اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
 جہاں ہو وہاں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے۔ فتنہ یہی جواب ظاہر ہے۔ الظہیر یہ ہے اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو
 وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی۔ ولا ولایۃ للابعد مع ولایۃ۔ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت
 نہیں۔ فتنہ خلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج منہری پس باطل ہے۔ ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریہ۔ اور جاری
 دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ ولیس من النظر التقویض الی من لا یتقہ برائۃ۔ اور یہ کچھ نظر نہیں کہ یہ
 شخص کو ولایت پہر دیکھاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا۔ فتنہ غائب ہے۔ ففوضناہ الی الابلع پس
 ہمنے رائے کو ابعد ولی کے پہر دیکھا۔ فتنہ جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکساں ہیں تو عقد حق ولی اقرب کا
 صحابہ محفوظ رہا۔ و ہو مقدم علی السلطان۔ اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر۔ کما اذا مات الاقرب۔ جیسے ہوت
 کہ ولی اقرب مر جاوے۔ فتنہ تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر فرح نے کہا۔ و
 لوز و جاحیث ہو۔ اور اگر اقرب جہاں ہو وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے۔ فتنہ جائز ہے۔ فیہ منع۔ اس

قول میں منع ہر منع ہر یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سے پتہ چلتا ہے۔ و بعد التسلیم
نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر وللا قرب عکس۔ اور بعد ان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اسکو قرابت
میں دوری اور نہ ہر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے اسکو برعکس یعنی قرابت میں نزدیکی اور
نزدیکی میں دوری ہے کیونکہ البعد تو بیان حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فتزلا سترہ ولین مساوین فایما عقد نقد ولا یرد
نودونون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم ہو گئے پس جسے عقد کر دیا وہ نافذ ہو جائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا۔ والغیبة
المنقطعة ان یکون فی بلد لا تقبل الیہ الفواقل فی السنة الامرة۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں
ہو کہ اس تک فائدہ سال میں نہ پہنچے سوائے ایک بار کے۔ و هو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رحم کا مختار ہے کہ
غیبت منقطعہ کے یہی ہیں۔ وقیل ادنی مدة السفر لانه لا نهاية لا قضاہ۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کثرت سفر
ہے کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ و هو اختیار لبعض المتأخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متأخرین کا مختار ہے
فتجبین فاضی ابو علی ثعلبی وسعد بن معاذ اور ابو عصمة المروزی ومحمد بن مقاتل والوالمیر وصدر الشہید
وغیر ہم ہیں۔ و علی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہے ولی نکاح ہے۔ فقہائے کما کہ اسی پر فتویٰ
ہے اور زبیری نے کہا کہ یہی اکثر متأخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ۔ اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا فتجبین حتیٰ کہ شہر
میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفو انتظار نہیں کرے گا تو غیبت منقطعہ اور ولی
العبد کی ولایت جائز ہے سی امام محمد بن الفضل بخاری عجم کا قول ہے اور نہایت میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ میں اور امام سرخسی نے بیٹھ
میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وبذا اقرب الی الفقہ لانہ لا نظر فی البقاء ولا یتیم جنت۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت
میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے فتجبین اور واضح ہو کہ کثرت سفر کی قول اور اس قول میں درحقیقت
کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مفت۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اس میں غالب گمان
کافی ہے لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار
بعض المتأخرین پر ولی العبد کی ولایت جائز ہے و استدعا علیہ۔ علم۔ (فرع) اگر قرب سے انکار کیا اور ولی العبد کو بلا طمع ولایت حاصل
ہو جاتی ہے۔ الخلاصۃ ۷۔ ۵۔ ۴۔ ۳۔ ۲۔ ۱۔ پھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ میں سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جو ان میں ممکن ہے
و اذا اجتمع فی المجنونۃ ابوہا وابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے فتجبین اس کے سابق
شوہر سے اب بالغ ہے۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہے فتجبین
فی قول ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں ہے فتجبین اسکا بیٹا نسبت باپ کے اس ولایت میں
اقرب ہے۔ وقال محمد ابو ہلالہ او فر شفقۃ من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے۔ اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ ولما ان الابن ہو لمقدم
فی العصبیۃ۔ اور شیعین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے فتجبین کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھ حصہ
میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ وبذہ الولاۃ یتیمۃ علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہے فتجبین اور بیٹا کا فی
شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزیاۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔ کاب الام مع بعض العصبات
وامتداعلم۔ جیسے ان کا باپ مع بعض عصبات کے فتجبین مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو
کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر ہو باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کرے چچا یا بیٹا عصبہ ولی رہا۔ بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیوں نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر متعادل ہوں تو باطل ہے۔

فصل فی الکفارة۔ فصل کفر کے بیان میں فت کفارات ہمہ سہری برابری اور بیان خاص باتوں میں مرد کا ہمہ سہری با عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ و۔ الکفارة فی النکاح معتبرہ۔ نکاح میں کفر ہونا معتبر ہے فت تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو اور نکاح لازم ہو۔ فت۔ قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الکفارة۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتوں کو تزویج کرین مگر ان کے اولیاء اور نہ تزویج کرین مگر ہمہ سہریوں سے فت تو معلوم ہوا کہ کفر ہونا معتبر ہے۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافئین عادة۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمہ سہریوں میں ہے۔ فت اور مقصود نکاح بھی مسلمتین میں جو مردوں ہمہ سہری کے بجائے انتظام کے انتظام اختلافات ہو جاتی ہیں۔ لان الشریفۃ تالی ان تکون مستقر شہۃ للنجس فلا بد من اعتبارہا۔ کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ مکینہ مرو کی فراش بنے تو فردوس ہو ہمہ سہری کا اعتبار فت کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جاہلہا۔ برخلاف عورت کی جانب کے فت کہ اسکا ہمہ سہری ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔ لان الزوج مستقر شہۃ فلا تغیظہ دناءۃ الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اسکو فراش کا مکینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لاویگا فت یہی قول ابو حنیفہ وشافعی و احمد و جمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جنہیں عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم میں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے اور مصنف رحمہ نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابو یعلی وغیرہ نے باسناد مشہور علیہ عن النجلی بن ارطاة روایت کیا پس حجاج بن ارطاة کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن ہشیر بن عبید بالانفا ضعیف ہے حتیٰ کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثیں جھوٹی موضوع ہیں اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ یہی نے لکھا کہ کفارات اعتبار کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور انہیں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا علیٰ تین چیزیں ہیں کہ انکو تاخر مت کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفر پاوے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکے راوی سب ثقات ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ احتجاج کو مفید ہے جیسے استلال ابن ابی نعیم۔ حدیث مرفوعہ کہ تم لوگ اپنے نفوں کے لیے بہتری ڈھونڈو اور ہمہ سہریوں کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ و الحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رضہ میں ہے کہ جب تمھارے پاس کفو آجاوین تو عورتوں کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے روایت میں کہ ہونچی اور سعادت فہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے لنگھی کے دانہ کچھ عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گوری۔ ہذا تلخیصہ لیکن غیر غرضی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت احتجاج ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضائے نکاح نہیں بلکہ بغیرورت رفق فساد ہو یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح قرندی وغیرہ میں آیا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرے ہو تو اسکو عورت بیاہ دو اگر یہ نہ کرے گے تو زمین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستحکم مالک وغیرہ ہے کہ عورت دین میں ہمہ سہری بشرطہ کہ وہ فاجر امرد میں لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں دو باتیں کفر کی ہونگی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں تمیز کرنا۔ اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصلح باہمی ایالات پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر وغیرہ بھی

دور ہو گا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے تو اس کا روکنا واجب اور رکنا
جسمی کہ کفارت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔
رہا اس زمانہ میں جو لوگ لونڈیوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت کا واقعہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید
و شیخ جو اشراف ہیں انکے جدا علی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطین باجر رضی اللہ عنہما سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں
لاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثر ان کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں
حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہے۔ شوکانی نے موضوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو متغین مصالح ہے مایہ فتنہ و فساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہی
پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر و والدہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر کفارت دلی کا حق ہے نہ عورت کا۔
و اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دیدیا۔ یعنی بالذات جسکا
ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کر لیا۔ فلا ولیا ران لیقر قواہما۔
تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ و فاعل الفرض العار عن انفسهم۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے لیے
سے۔ تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہونا چاہتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کر دی پھر وہ عظام نکلا تو کسی کو نسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ بچائے ہوں مگر جبکہ انھوں نے شوہر سے کفو ہونا
عقد کے شرط کر لیا ہو یا اسنے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو نسخ کا اختیار اولوالہجیمہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفارت
معتبر ہے تو فرمایا۔ ثم الکفارة تعبر فی النسب۔ پھر کفارت معتبر ہوتی ہے نسب میں۔ لانه یقع بہ التفاح۔ کیونکہ نسب کے اعتبار
باہم فخر ہوتا ہے۔ وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کر دیا چلتی کفو صرف عرب میں ہو خواہ ملک عرب میں ہوں یا انکی نسل
شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقریش بعضہم الکفار لبعض۔ پس قریش باہم بعضے بعضوں کے کفو ہیں۔ و۔ اگرچہ
نبو ہاشم و مطلب بہ نسبت و فلی و اموی و عہدی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاف رہا حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ و العرب بعضہم الکفار لبعض۔ اور باقی عرب اسپین ایک
دوسرے کے کفو ہیں۔ و۔ اور قریش کے کفو نہیں ہیں خاندان یہ خود ان میں معمول معلوم ہے۔ و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام
قریش بعضہم الکفار لبعض بطین و العرب بعضہم الکفار لبعض قبیلہ بقبیلہ و الموالی بعضہم الکفار لبعض رجل
برجل۔ اور اصل اسپین یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں بطین و عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد مرد و عورت عورت بعض نے کہا کہ لظن بطین کہتے سے مطلب یہ کہ عورتا ہر لظن دوسرے کا کفو ہے
حتیٰ کہ لظن نبو ہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جن میں روایت ہے حال تک و عجم کا استثناء ہے یعنی سولے جلاہد و بچے لکھنے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم و ابن عدی و ابویعلی و الدارقانی
و البزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کسی
کہا جاتا ہے کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہنچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدر و تحریجات میں ہے۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آج
جنے اسلام لاکر کسی عرب سے مولا ت کرنی اور محفل ہے کہ مولیٰ مبنی آزاد کیا ہو یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشراف ہے اور حدیث شیخ
میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار ہو۔ و لا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما رویا۔ دلیل
اس حدیث مروی کے قریش میں باہم یکساں دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہوگی۔ و بارہ نکاح کے ورنہ نبو ہاشم اور ہاشمیوں میں سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ نہایت میں سب برابر ہیں۔ و عن محمد اللہ ان یکم

نسباً مشہور کا ہل بیت الخلفۃ۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ (قریش سب یا ہم برابر ہیں انہیں تفاضل نہیں) مگر اگر کوئی
نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت۔ مثلاً صدیقی قاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کانہ قال تعظیماً للخلفۃ و
تکیناً للفقہۃ۔ گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فقہہ فر کرنے کے واسطے بیان کیا۔ یعنی معنی پر فقہہ نہ
یا جو لوگ خلفاء کی طرح ہوں پر طمع کرتے ہیں جب ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوں گی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض و خارج پر عرب
ہو اور یہ لوگ تعظیم میں تقدیر کریں اور فقہہ فر ہو۔ پھر امام مصنف رحم نے باقی عرب سے استنساخ کیا اور فرمایا کہ۔ ونبو بالہ لمیسوا
بالکفاء لعامة العرب لانہم معروفون بالخصاستہ۔ اور نبو بالہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں بالہ نام کی طرف منسوب ہے
یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دیکر چٹائی لیتے
تھے۔ اور یہ مفید ہے کہ کینہ میں کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جسے عار کیا جاوے۔ اور فتح القدر و بحر و کثر وغیرہ میں نبو بالہ
کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وہ کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع لفظہ پر ہو تو کچھ استیازی ہوگا اور اگر شہرت
پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حاتم و عجم کا استثناء ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا
شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہیگا
تو اعتراض تمام واجب ہے کہ اپنے فضائل شرافت کو نامور رکھا جاوے واللہ تعالیٰ ہذا الموفق والمعين پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے
کفارت نہیں کہ فی النہایت بلکہ یہ مولیٰ میں ہے جنہوں نے اسباب شیعہ کر دیے۔ م۔ واما الموالی۔ اور یہ ہے مولیٰ۔ جو باہم
کفو ہیں تو انہیں اسلام لانے کا لحاظ ہے۔ فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا۔ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی
باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الاکفاء۔ تو وہ اکفاء میں سے ہے۔ یعنی لمن لہ آباء رفیہ۔ یعنی اسکا کفو جسکے
اسلام میں آباؤ گزرے۔ پر دادا بلکہ زیادہ پستہیں اسلام میں گزریں۔ کیونکہ پوری معرفت و ادانہ ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ
مسلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسہ اول
اب واحد فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا۔ یعنی
صرف باپ اکیلا بدون دادا کے۔ لا تملکون کفو لمن لہ ابوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اسکا کفو نہیں ہوگا جسکے اسلام میں دو
باپ۔ یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے
و چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ تو جبکہ صرف
باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے۔ والیوسف الحق الواحد بالمشتی کہا ہونہ مبیہ
فی التعریف۔ اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں انکا مذہب ہے۔ و توجب پوری معرفت صرف
باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جبکہ باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے۔ ومن اسلم بنفسہ لایکون کفو لمن لہ اب
واحد فی الاسلام۔ اور جو بذات خود اسلام لایا۔ وہ ایسے شخص کا کفو نہیں چکا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاضل فی
الموالی بالاسلام۔ کیونکہ مولیٰ کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے۔ پس اگر اس میں کفو و برابری کا لحاظ نہ ہو
تو باہمی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ تفاخر بنظر رحمت اٹھی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات
خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر و تر مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جودل سے اسلام
چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جاگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ
نہایت شہید بلا و اسلام میں پھیلی جسے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صاحبین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے
واستدقائے ہواہادی۔ والکفارة فی الحرۃ نظیر ہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں

کفو کے سب وجہ مذکورہ میں نظر فرمائی جاتی ہے۔ یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا باپ بھی آزاد ہو اور جس کا باپ فقط آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا داد بھی آزاد ہو اور جس کا داد بھی آزاد ہوا وہ پروا دہ اور غیرہ زائد بشعون والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔ لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے۔ تو اس میں عار جاری ہوگا۔ و فیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفایۃ اور اس میں ایک سنی ذلت کے ہیں تو کفایت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وتعتبر ایضاً فی الدین اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اسے الدیانۃ۔ دین یعنی دیات میں۔ یعنی خرچ کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی دینکاری جاری ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف ہوا صحیح۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانہ من اعلیٰ المفاحر۔ کیونکہ قابل محسہ چیزوں میں یہ سب سے بڑھ کر ہے۔ بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں تقویٰ سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر لفسق الزوج فوق ما تعیر بفسقہ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے شرم دلائی جانی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھ کر ہے۔ وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا یتبی حکام الدنیا علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیات میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقویٰ اور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اس پر سببی نہ ہونگے۔ الا اذا کان یصفح و یسخر منہ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چٹکیا یا جاتا ہو اور اس سے مسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران و یلعب بہ الصبیان۔ یا دہش میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اُس کو کھلونا بناتے ہوں۔ تو وہ خاندانی صالحہ عورت کا کفو نہیں رہیگا۔ لانہ مستحکم ہے۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے المحيط۔ اور امام شری نے کہا کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفایت معتبر نہیں مگر جبکہ خوار کو پہنچنے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہوا صحیح یعنی روایت ہے یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ و اشد اعظم۔ صفت۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف جو نہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقویٰ ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مکرّم نے اوپر لکھا ہے۔ و علی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو کیا وہ عہد عورت کا کفو ہے؟ اس میں دو قول ہیں۔ پہلا یہ کہ لکھا کہ صحیح ہے کہ کفو نہیں ہے۔ کہ فی الفتح اور قاضی خان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے۔ علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت یہ نسبت نسب کے بڑھ کر ہے۔ اسی پر بزاز یہ میں خرم کیا ہے۔ اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے۔ اور یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیس ہو کہ فی الدن۔ دونوں قول میں توفیق اس طرح ہے کہ دراصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفایت نہیں رہیگی فائدہ تناسل عام۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و خوار ہوا تو اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا کہ کفایت مال میں معتبر ہے۔ و شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ و ہو ان یکون مالکاً لہم و النفقۃ۔ اور مالدار یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ و ہذا ہوا معتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من مالکھا اولاً یملک احدہما لایکون کفو۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں ہے اگرچہ عورت فقیر ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفاء۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اس کا ایفاء کرنا ضروری ہے۔ یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضروری ہے۔ و بالنفقۃ قوام الازدواج و دواہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا ہوتا ہے۔ و مہر و نفقہ پر قدرت ضروری ہے۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا بتجملہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جس کے فی الحال دینے کا عزم جاری ہو۔ مثلاً نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضروری ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ م۔ لان ما وراہ موحل عرفاً۔ کیونکہ سچل سے زائد تو عورت کی راہ سے میعاد ہی ہے۔ م۔ اگرچہ یا ہم میعاد سا نظر کریں۔ اگر مہر کچھ بھی سچل ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو لازم ہے کہ مہر کی راہ سے اعتبار نہ ہو۔ م۔ اور یہ بیان کیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ دیکھا گیا کہ چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل حرفہ کے لیے ایک ماہ ہے اور مختاری میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کر کے عورت کو نفقہ پہنچا تا جاوے

تو کفر ہوگا۔ اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحيط ۶۔ اور طفل کفو پدر ہی صحیح ہوتا ہے۔ پھر یہ ظاہر الیہ
 ہو۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المهر۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے نہ مهر
 پر۔ لانه تجزئ المسالۃ فی المهور ولید المهر قادر علیہا راسیہ۔ کیونکہ مہرون میں مسالہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی
 مالدار سے قادر شمار ہوتا ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار ہوئی یعنی مالکہ نصاب ذکوۃ ہو تو فرمایا۔ فاما الکفاۃ
 فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفہ ومحمد حتی ان الفاقۃ فی البسار لایکافیہما القادر علی المهر والنفقۃ۔ یہی تو نگری
 میں ہمہری تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں معتبر ہے حتی کہ جو عورت تو نگری میں مرد پر فائق ہو اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر نفقہ پر قادر ہو۔
 لان الناس یتفاخرون بالنسب یتعیرون بالفقر۔ کیونکہ لوگ باہم تو نگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہیں ف۔
 لیکن امام ابو حنیفہ و محمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہے لہذا مبسوط مخری و ذخیرہ میں ہے کہ اس صبح یہ کہ تو نگری کا اعتبار نہیں ہے۔
 فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا۔ وقال ابو یوسف لایعتبر لانه لا ثبات لہ اذ المال غادر راسخ۔ اور ابو یوسف
 نے کہا کہ تو نگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تو نگری کا کچھ ثبات نہیں ایسے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے ف۔ ترجمہ کرتا ہے کہ جب دار
 تفاخر ہو تو اظہر واضح قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے کیونکہ مال کی نا ہمداری یا کثرت کی مذمت دیسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فقر وغیرہ
 اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر و زوجہ کے دونوں میں متافرنہ اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تو نگری بھی اسی قبیل سے ہے وامتہ تعالیٰ
 اعلم۔ اور یوں ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ذکر یاہ علیہ السلام بخار خفے۔ حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ۔ الی یكون لہ
 ملوک علینا۔ اور کہا کہ۔ ولم یوت سعة من المال۔ حالانکہ صنعت میں کفارت معتبر ہے چنانچہ فرمایا۔ ولتعتبر فی الصنائع۔ اور صنعتوں میں
 کفو ہونا معتبر ہے۔ و ہذا عند ابی یوسف ومحمد۔ اور یہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی ذلک روا یتان۔ اور
 ابو حنیفہ سے اس میں دور وایتین ہیں۔ وعن ابی یوسف انه لا یعتبر الا ان یفحش کالحام والحاکم والذباغ۔ اور ابو یوسف
 سے (نادر میں) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر اگر فحش ہو جیسے بچنے لگانے والا اور جلاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف۔ اور اب
 فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام و حاکم کا کفو نہ ہونا ذکر ہے اور دباغ و ذنات و اسی قسم کے ذلیل پیشہ بہر قبیل
 ہونگے۔ وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف یتعیرون بدناہرہا۔ معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرف
 حرفہ و پیشہ پر فخر کرتے اور کینہہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں۔ وجہ القول الآخر ان المحرفۃ لیست بلازمۃ ولکن التحول عن
 الخسیسۃ الی الغنیسۃ منہا۔ دوسرے قول یعنی معتبر ہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کینہہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ
 اختیار کرنا ممکن ہے۔ قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلہا۔ کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے
 مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف۔ ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے انداز میں نہیں ٹھہرا
 ہیں س۔ فللا ولیا الاعتراض علیہا۔ تو اس کے اویا کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ ابو حنیفہ رحم کے
 نزدیک ہے ف۔ کہ اویا برابر متعرض ہوں۔ حتی تیم لہا مہر مثلہا اور یافرقہا۔ بیان تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا
 مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کر دے ف۔ ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے نفیق کر دیگا۔ وقال لیس لہم ذلک۔ اور صاحبین نے کہا
 کہ اویا کو یہ اختیار نہیں ہے ف۔ اگر کہو کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب و قبول سے تو نکاح ہی منقذ نہ ہوگا
 بھر یہ مسئلہ بقول محمد رحم کیونکہ ہے جواب دیا کہ۔ و ہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجع الیہ فی النکاح
 بغیر ولی۔ اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منقذ ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جسکی طرف انہوں نے رجوع
 کر لیا ف۔ یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے۔ وقد صح ذلک۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا۔ و ہذا شہادۃ
 صادقہ علیہ۔ اور یہ مسئلہ اس پر بھی گواہی ہے ف۔ لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

بہر عورت نے مہرین اسطرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہنچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہو سکتا۔ مین کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آجکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھوں نے جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہو مگر آنکہ تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م۔ لہا ان ما زاد علی العشرۃ قہما دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جب قدر زائد ہر ہر ہو وہ عورت کا حق ہر وقت۔ اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن سقط حقہ لا یغترض علیہ کما بعد التسمیۃ۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر سہمی ہونے کے بعد۔ فت۔ یعنی اولیاء کے موافق اُسے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بخلاف۔ ولابی حنیفۃ ان الاولیاء یفتخرون بغلار المہور و یتعیرون بنقصانہا قاشبہ الکفارۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گران مہرون پر اقتحار کرتے ہیں اور کمی مہرون پر عار لیتے ہیں تو ہر کم ہوتا کفر نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابراء بعد التسمیۃ لانه لا یتعیر بہ۔ بخلاف سہمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذ ازوج الاب ابنتہ الصغیرۃ و نقص من مہرہا و ابنتہ الصغیرۃ و زاد فی مہر امراتہ جائز ذلک علیہما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ کو کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے لیس صغیرہ کا قبول نکاح کیا اور اسکی جہد کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیرہ و صغیرہ دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر وقت۔ اور یہی صحیح ہے المضرات۔ ہ۔ وقال لا یجوز السخط والزیادۃ الا بمایتغابن الناس فیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیرہ کی جہد کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھا لیتے ہیں فت۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جبکہ قول شمس الامۃ خرسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ۔ ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجوز العقب عنہما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا فت۔ یہی صحیح ہے الکافی۔ ہ۔ لان العقب مقیدۃ بشرط النظر فعند فوائد سیطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا فت۔ کہ ولایت نہیں رہی۔ و ہذا لان السخط عن مہر المثل لیس من النظر فی شئی کمافی البیج۔ اور نظرفوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہر وقت کہ جب باپ نے صغیرہ یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں مثلاً ان کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی بیس یہ کچھ نظر نہیں۔ ولہذا المہر ملک ذلک غیر ہما۔ اور اسی جہت سے سوائے باپ و دادا کے کوئی ولی اُسکا مالک نہ ہوا فت۔ یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں تو باپ و دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفۃ ان حکم یدار علی دلیل النظر و ہو قرب القرابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہر وقت۔ ہر موقع نظر بریں جب معنی سب سے بڑھ کر قرابت شفقت باپ و دادا میں پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جبکہ باپ کی رائے مقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ و فی النکاح مقاصد ترویج علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ ہے ہر وقت۔ و انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی جاتی کہ اگر یہود کی رفیق سے ایسا کرین تو بخلاف رو انہیں ہر بخلاف بیع کے کہ وہ مال تصرف ہے۔ لہا المالیتہ ہی المقصودۃ فی التصرف المال۔ اور مالی تصرف میں صرف الیت ہی مقصود ہر وقت۔ تو شرع نے مال صغیرہ کی حفاظت فرمائی۔ اور بخلاف دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح با پنج سو درم پر کیا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا ہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہیے۔ والد لیل عد منہا فی حق غیر ہما۔ اور باپ دادا کے سولے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں ہو بعد قربت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسے نکاح کر دیا اپنی دختر کا در حالیکہ وہ نابالغہ ہو کسی غلام کے ساتھ نہ یعنی غیر نفقہ کے ساتھ۔ اور زوج ابنتہ وہو صغیرۃ امۃ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔ فہو جائز نہ۔ تو یہ جائز نہ ہے جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہو مگر صغیرہ کی صورت اس میں ناممکن ہے ان محبوزہ مان کی صورت ممکن ہے۔ و ہذا عند الی حنیفہ رحم الیضا۔ اور یہ بھی ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفاۃ لمصلحتہ تفوقہا۔ کیونکہ نفقہ کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کر کے جو کفارت سے بڑھ کر ہو۔ وعندہا ہو ضرر ظاہر لعدم الکفاۃ فلا یجوز واستد علم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت ہونے سے یہ کھلا ہو ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (ملحقات) صغیرہ و صغیرہ جسکی پرورش میں ہر بدون عصیت کے جیسے منقطع وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں ہے۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ محض یا معتوہ ہو تو اسے جان وال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر محض یا معتوہ ہو گیا تو اسے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے غصغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فتح کرے بن باندی پر سولے سولے کسی کی ولایت نہیں ہے۔ س۔ غیبت منقطعہ کس سائے سفر ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو یا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جو ہر الاطلاق۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منقل ہو کر البعد ولی کو مل جاتی ہے یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیرہ یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ انکانی۔ ولی کو صغیرہ و صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں اگرچہ صغیرہ غیبہ ہو۔ ب۔ ع۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح باندھا اور وہ ان قاضی نہیں تو منعقد و خیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ تحمل حمل ہو بدون خوف یا باری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہو گا محیط۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے خفی سے نکاح کیا تو بیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الغیبہ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہو گا اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہاں تک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقا ضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ن۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اسے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو فتح کرنے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضائے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کی طرقت سے ولی وغیرہ ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ محیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔ فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سامنے نہو تبخیس اور تعرت وکیل مخالفت مضر میں نافذ نہیں اور اگر کو دفعخص وکیل کے تو اکیلے رائے کا نسل جائز نہیں ہے۔ ویسی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں محیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے تبخیس و تعرت لکن امام مثل قاضی ہے۔ م۔ ویجوز لابن العم ان یرزوج بنت عمہ من نفسه۔ اور چچا کے بیٹے کو رواج ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سواے اسکے دوسرا ولی نہوے۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے۔ د۔ واذا اذنت المرأة للرجل ان یرزوجها من نفسه۔ اور اگر عورت ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرے۔ فقہاء بخضرة شاہدین جائز ہیں اس مرد کو اپنے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ ہو کہ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو نکاح کیا۔

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر و الشافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہذا ان الواحد لا یتصور
ان یکون مملکا و مملکا کافی البیع۔ زفر و شافعی رحم کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں تصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل
کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہر طرف کہہ کیلا متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لا یتولاه
۔ سو اہ۔ دونوں کے قول میں اختلاف ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ
ابن العمیر مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورة فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں۔ کیونکہ وکیل
دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے
۔ و التامع فی الحقوق دون التبعیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں۔ یعنی حقوق میں ایک ہی
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا ہو گا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بونا عورت کی طرف سے اور
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجیح الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کی طرف ترجیح نہیں ہوتے۔ و
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانه مباشر۔ برخلاف بیع کے
کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتیٰ رجعت الحقوق الیہ۔ حتیٰ کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں۔ پس جسے کوئی چیز رجعت
کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہوا پس متولی طرفین بقبول ہو گا۔ و اذا تولی طرفیہ فقوله زوجت تبضمن الشطین
اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں فطری یعنی ایجاب و قبول کو
تبضمن ہے۔ یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلا یمسن نفسی۔ میں نے فلا نہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا۔ و
ہ۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یمحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں۔ یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل
کیا کہ جبکہ ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنيس والمحیط کیونکہ وکیل کو صرف
کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے یا بیادے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف او۔ اگر اپنی بالغہ بہن یا بیادے تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو
غیر کفو سے بیاہ تو بالاتفاق باطل او۔ اگر مہر میں عین فاحش کم سے بیاہ تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ قح۔ مرد نے
معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر محل کے مقدار بڑھا کر بیادے یا کوئی مسخر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور
اگر مہر میں نبین فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے۔ قال و تزویج العبد والامتہ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و
باندہ کی کاف خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰ ہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ یعنی منع ہو گا
مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجاز المولیٰ جائز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور
اُسے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ و کذا لک لوزوج رجل امرأۃ بغیر رضا۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہو گا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے
یعنی بدون اجازت بے بیاہ دیا۔ مثلا زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد نے
نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ اور جلا بغیر رضا۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا۔ مثلا میں نے بکر بن فلان بن
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر ہندہ کی اجازت پر ہو چکا بھی
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا۔ و ہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی سہو
یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہو فضولی سے۔ وکیل و ایلمی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ و لم یجوز
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہر طرف جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید ہو گا۔ العقد موقوف علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلہ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں۔ لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لا یقدر علی اثبات الحکم قلنہو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موقوف ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا۔ ف اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ مشہور و زور کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ منہما فالی محلہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی یافت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے۔ ف تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقاد اور اس کے منعقد ہونے میں ضرر نہیں۔ ف بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فینعقد موقوفاً حتی اذا راسی المصلحۃ فیہ نیفدہ۔ تو یہ منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کر گیا۔ ف و قدر تیرا حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کر گیا یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا تو حکم گیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہد وانی قد تزوجت فلانہ۔ اور میں مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلعنا النجر فاجازت فہو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ ف بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہد وانی تزوجتہا منہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا۔ ف کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلعنا النجر فاجازت جاز۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وکنذ لک انکانت المرأة ہی النی قالت جمیع ذلک۔ اور یون ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہوتا ہے یعنی عورت نے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہو کہ کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذ ازوجت نفسہا غائباً قبل غلبہ النجر فاجاز جاز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دی تو عقد جائز ہوا۔ ف اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیاً من الجائزین اور فضولی اس جانب و اصیلاً من جانب غلبہ خلاً فالہ۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایسا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول دونوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرے عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف بشرطیکہ مجلس واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو لبقول لوکان ماموراً من الجائزین یفقد فاذا کان فضولیاً یتوقف۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہے تو نکاح متوقف ہو جاوے۔ ف پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار کا نخلع والطلاق والعقاق علی مال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی۔ ف۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اس قدر پر اپنی جود کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول کیا پھر عورت کو خبر پہنچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اس نے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ ف میں نے اس قدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو جائز ہے۔ پس اسی طرح عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولما ان الموجد بشر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود ہو وہ عقد کا ادا حقیقہ یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانہ شرط حالۃ الحضرۃ فلما عند الغیبۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ عقد

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہر طرف بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ و شرط العقد لا يتوقف على ما دار المجلس كما في البيع۔ اور نصف عقد مجلس کے سوا بے پروتقوت نہیں رہتا جیسے بیع میں ہر طرف کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر بیعت نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامورین ایجاب نہیں۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے امور ہوتے تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لہٰذا نہ نقل کلامہ الی العاقدین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔ تو اس نے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہٰذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت۔ ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیداکرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزد ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزد ممکن ہے۔ و ما جری بین الفضولین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہو وہ پورا عقد ہر طرف ایک ہے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ ولذا الخلع واختار۔ اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں سے یعنی مال پر طلاق و عتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لہٰذا تصرف میں سن جانبہ حتیٰ بلزیم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتیٰ کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جو رواتنا مال دے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فقیم یہ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہے۔ بان عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ منع ح۔ ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة۔ اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت یا دسے وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اثنتین فی عقدہ لم ملزمہ واحدة منها۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کر دیں تو ٹوکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہ ہوگی۔ یہ صحیح ہے قاضیخان۔ لہٰذا لا وجہ الی تنفیذہ ہا لئلا الفتنہ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولما التفتید فی احدہما غیر عین للجمالۃ۔ اور نہ اس کی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے وجہ جہالت کے۔ اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولما الی التبعین لعدم الاولیۃ۔ اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر اولیت نہیں ہے۔ فتعین التفریق۔ تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے۔ بلکہ یہ معین ہوا کہ نکاح ادا نہ ہو تا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہو اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین ادلی وہ نافذ ہے اور دوسری نکاح موکل کی اجازت پر ہی یہ سب وجہیں امام مہنف کے اشارہ دہیل سے چلتی ہیں اور شرح میں تصریح کر دی۔ م۔ ومن امرہ امیرہ اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے۔ ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر۔ بان يزوجه امرأة۔ بان طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کرے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی۔ ف پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بیاہی نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور اگر بغیرہ جائز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ ح رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم تنصہ یہ ابو حنیفہ ح کے نزدیک ہے بدیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تمت نہونے کے۔ یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو مطلق کہا

اس میں باندی شامل ہو تو کبیل نے اس پر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اسکی منفعت کا اتمام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے۔
 وقال ابو یوسف محمد لا يجوز الا ان يزوجه كفوا۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہو مگر یہی کہ امیر مذکور کو اسکی کفو عورت
 بیاہے۔ خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق نصرف الے المتعارف وهو التزوج
 بالاكفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق بھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا۔ اس سے نکاح صاحبین
 کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیان۔ قلنا المعروف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔
 فان آزاد لوگ یا بندگان سے بھی نکاح کرتے ہیں۔ او ہو عورت عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہے تو وہ
 لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ بلکہ عورت لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی یا کاتی یا ولی ننگری یا مجنونہ
 یا بصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہ رحم جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہ تو بالا جماع
 نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا یا لنگرا و حسی و عین ہو تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک جائز ہے القاضیان۔ ہ۔ و ذکر فی الوکالۃ
 ان اعتبار الکفارة فی هذا استحسان عندہما۔ اور مسبو ط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں
 عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام رحم نے کہا لیکن استحساناً
 کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یجوز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج
 بالکفو والتمتع اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدتر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو وکیل سے مدولینا کفو
 عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے و التمتع اعلم۔ لیکن اس وجہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق محجب
 معروف ہو حتی کہ بصورت مکروہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقار یا قنار بیاہی تو
 بالا جماع جائز نہیں رہتی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج نفیس نہیں تو بمنزلہ رتقار ہوئی تو فاسد
 و التمتع تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ پاس سنگی بچھا
 باپ نے کہا کہ میں نے اسے ساتھ بیاہ دی اور انہیں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور ہی پر فتویٰ ہے۔

باب المهر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر کی چنانچہ مسبو ط میں مصرح ہے۔ سن ف
 تحال و یصح النکاح وان لم یسم قیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہو۔ اس پر اجماع ہے اور
 اللہ تعالیٰ نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دی گئی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ
 عقد بدو ن بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہ ہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام و ازواج لفظ فیتیم بالزوجین کیونکہ
 نکاح ازواج نعت کے ایک عقد ضم ہونے اور حجت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ اپنے تمام
 ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ ثم المهر واجب شرعاً ابانہ لشرط المحل فلا یحتاج الے ذکرہ لصحة النکاح۔ پھر
 مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اہل شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں
 ہے۔ بلکہ پیش شرط نہیں ہے۔ وکذا اذا تزوجا بشرط ان لا مہر لہما لم یثبت۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد
 میں لیا کہ اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے۔ مگر یہی مہر واجب ہوگا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے
 سے نفی ہوگا۔ و فیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کیونکہ بیچ میں اگر شرط ہو کہ میں کچھ نہیں تو فاسد
 و نکاح بدیہ مولیٰ فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیچ میں شرط فاسد ہے نہ نکاح میں لکھا جائے کہ بیچ کا رکن خالی بیعت ہی میں ہے۔

بیجا اسی قدر نہیں بلکہ بن نے بیجا بعض اتنے دام کے۔ وجہ دام نہوں رکن ندارد ہو اور عقد نکاح میں مال بلا جاع رکن نہیں ہوگی
 جواب اولیٰ جو۔ م۔ و اقل المہر عشرۃ دراهم۔ اور کمتر مہر دس درم ہیں۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ
 اسکی قیمت سیکڑا درم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ
 فرق صرف حدود کی کمی کے لیے ہو ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہو کیونکہ قرآن میں مال نخل ہو تو مقدار نکاح اتنا سرقہ سے اس
 قیاس سے کہ دس درم سکہ کی چوری پر ایک غصوبہ یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہو تو دس درم مال پر عورت کی بضع حلال ہو اور اسی اندازہ
 سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہو وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک نے
 کہا کہ کمتر مہر جو بھائی دینا پاتین درم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک اس کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علیہ السلام
 میں مقدار میں اختلاف جو۔ م۔ نفع۔ وقال الشافعی۔ و احمد۔ ما یجوز ان یکون ثمنانی البیع یجوز ان یکون مہرا لہا
 ثانیۃ قہما فیکون التقدر علیہما۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہو (شرائط مردار غنہ وغیرہ)
 وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہو کیونکہ مہر عورت کا حق ہو تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہو۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم
 کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علنا ما فرضنا علیہم۔ مہر مفروض پر رض ہو لیکن شیخ ابن العمام نے کہا کہ یہ نان و نفقہ میں ہو اور استدلال
 بقولہ تعالیٰ ان یبتغوا بما لہم۔ بھی تمام نہیں کیونکہ انوال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ نخل ہو معقول نہیں اسی واسطے امام شافعی نے
 حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراهم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث حسین بن
 اور دس درم سے کم مہر نہیں ہو۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہو لیکن فصل الکفارة میں گزرا کہ کثرت
 طرق وتقویت آثار سے قابل حجت ہو چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم میں اور مہر ہوگا
 دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہو لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رضی عنہ سے روایت
 کی جس سے قوت ہو۔ اور یہ تقدیر اسے سے نہیں تو سماعی بخبر نہ حدیث ہو لیکن معارضہ کیا گیا بحد احادیث اول حدیث عبد الرحمن
 بن عوف کہ حسین آنحضرت صلی علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمروؓ کو خطاب کیا کہ تو نے اسکو مہر کیا و یا عرض کیا کہ ایک نواہ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تھے
 اللہ تعالیٰ برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمہ اسے۔ اکثر دن کے نزدیک ایک نواہ کا وزن پانچ درم
 ہو اور بعض نے کہا کہ نواہ جھوٹا دے کی گھٹلی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم حسین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابہ نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ ابوالخیر
 مسلم۔ حدیث سوم حدیث جابر بن مرفوع ہو کہ جسے عورت کے صداق میں ایک لب بھر آٹا یا جھوٹا دے دے تو اسنے اسکو حلال کر لیا
 لیکن ابو داؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوئیوں پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی و صحیح
 اس میں روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہو اور حدیث سوم باوجود ضعیف
 قول جائز ہو۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلت کا مال ہو چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں وزن
 نواہ مجہول ہے پس صحیح حدیث دوم ہو حسین لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تقریر نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہو
 کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی ضعیف مقدار عورت کو پیشکی دیدے بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمر اور زہری
 وغیرہ سے آتا کہ بدون تعمیل دیے دخل منع ہو کیونکہ ابن عباس رحمہ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدہ زینب
 رضی اللہ عنہا سے زفات چاہا تو حضرت مسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشکی دیدے حتیٰ کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کہ رواہ ابو داؤد
 مالک بن انس بحال کہ مہر حضرت سیدہ زینب کا چار سو درم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعمیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی
 بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں مقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہو۔ اس سے ظاہر ہو کہ مال کا مقابلہ نہیں

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تمثوا باؤالکم سے ال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالفت نہوں پس اگرچہ ظاہر شد
بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن العمامہ نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جسے دس سے مہر کم معلوم
ہوتا ہے لیکن اوفیٰ یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و راجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہ ہو اس واسطے کہ لمی کرنا
بالاجماع واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جائز نہ ہو تو حرمت مستحق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہ ہو اور احوط لینا ایسے مقام ضرور
ہوتا ہے پس جو کم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشریع و جو با اظہار الشرف المحل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک
شرعی حق بطور واجب ہے بغیر شرافت محل ظاہر کرنے کے فت جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیقدر یہاں خطر۔ تو ایسے مقدمہ
سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان و وقت ہے۔ و ہو العشر استمدلالا بخصاب السرقہ۔ اور یہ بقدر اہم سے کم شرع میں
دس درم ہے بدلیل نصاب سرقہ فت کہ شرع نے اس مقدار جو رہی پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اور نہ علی الاطلاق وجہ
سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرة فلها العشرة۔ اور اگر عقد میں دس درم
سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہیں۔ غنہ۔ تا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے فت یعنی بقول ابو حنیفہ و صاحبین۔
وقال زفر مہر المثل لان التسمیۃ مالا یصلح مہر اکعدہما۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل ملے گا کیونکہ ایسے
مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بنزہ بیان نہ کرنے کے ہے فت۔ اور بالاتفاق جب مہر بیان کیا جاوے تو مہر المثل
دیا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ بحق الشریع۔ اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بغیر حق شرعی ہے فت
ور نہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقتضیا بالعشرة۔ اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جانا ہے فت۔ تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے
فاما ما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرة لرضا بالبا وونہا۔ رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوگی
کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی۔ فت۔ وجب حق الشریع و حق عورت دو وزن دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہو گا۔ ولا
معتبر بعدہم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عرض تکرار و لا ترضی فیہ بالعوض البیسر۔ اور مہر بیان نہونے کی صورت
پر اسکا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم رکھنے کو بغیر عوض کے الٹ کر نے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر
راضی نہیں ہوتی فت۔ حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس
اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلعتہا قبل الدخول ہما تجب خمسہ۔ اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیا
تو پانچ درم واجب ہونے فت۔ کیونکہ یہ دس پورا کر دیا گیا۔ غنہ۔ علماؤنا الثلثہ۔ یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ و عند زفر
تجب المتعہ کما اذا لم یسم شیئا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ نزدیک متہ واجب ہو گا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان کیا ہو۔ فت۔ متعہ
وہ چیز و قسم لباس وغیرہ جس سے متعہ و نفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آدیا۔ و سن سمی مہر اعشرة فما زاد فلعلیہ المسمی ان دخل
یہا و مات غنہا۔ اور جسے مہر بیان کیا ہو اس درم یا زیادہ تو اس پر بیان کیا ہو مہر واجب ہو گا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا
یا اسکو چھوڑ کر مر گیا ہو فت۔ کیونکہ مہر موکد ہو گیا۔ لانہ بالدخول متحقق تسلیم المبدل۔ کیونکہ دخول کے ذریعہ سے بدل ہو کر متحقق
ہو گیا فت۔ بدل عورت کی بضع ہے جسکا بدل مہر ہے۔ و بہر حالکہ المبدل۔ اور اسی بضع کی سہر دگی سے بدل یعنی مہر تاکہ ہو جاتا ہے۔
و بالموت یتیمی النکاح نہایتہ و الشئی بانہما نہ یقرر دیتا کہ فیقریر جمیع مواجبہ۔ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی نامی انجام
پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر مقرر ہوتا کہ ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ مقرر ہوا فت۔ تو مہر بھی واجب
ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقہ و طہی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیح ہے کہ وطہی سے کوئی مانع نہو۔ وان طلعتہا قبل الدخول و خلوتہ
فلہا نصف المسمی۔ اور اگر مرد نے جو رو کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لئے بیان کیے ہوئے مہر کا نصف
ہے فت۔ بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرستم لهن فریضۃ فینصفن۔

ما فرضتم الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموهن الخ۔ یعنی اگر تم نے عورتوں کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تم نے انکے لیے عریضہ مقرر کیا ہے تو نفع اس مقدار فریضہ کا واجب ہے۔ آخر تک مساس کنایہ دخول سے ہو اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہے۔ والا قیستہ متعارضتہ۔ اور قیاسات یہاں متعارض ہیں۔ فقیہ تقویت الزوج الملک علی نفسه باختیارہ۔ پس سہن شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہے۔ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ وفیہ عود المعقود علیہا الیہا سالما۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہے۔ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاساً متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا۔ جس میں نصف مہر منصوص ہے۔ وشرط ان یکون قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اس لیے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وان تزوجها ولم یسیم لہا مہرا او تزوجها علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عتہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزویج کیا اور اسکے لیے مہر بیان نہ کیا یا تزویج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہیں ہے تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر مثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا حیض ہو کر مر گیا ہو۔ یا عورت پہلے مر گئی۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مہر ملنے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا۔ جبکہ دخول نہ ہو بلکہ میراث باویگی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ واکثر ہم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فیتلک من نفیہ ابتداء کما تلک من اسقاطہ انتہا۔ دلیل شافعی رحم یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں ندارد کہرسکتی ہے جیسے اسکو آخرین ساقط کرنے کا اختیار۔ بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نہ کرنے میں دلالت ہے کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہ ہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک مہر لازم آدگیا۔ ولنا ان المہر وجوباً فی شرع علی مامر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مہر ازراہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گرافت۔ تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہ ہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا۔ واما یصیر حقاً لہا فی حالۃ البقاء۔ اور عورت کا حق تو صرف بقا کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ یعنی ابتداء میں حق نہیں جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہو گیا۔ فتملک الابرار دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار نہ نفی کرنے کا ہے پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آدگیا پھر جب لازم ہو کہ عورت کا حق ہو گیا اب وہ چاہے معاف کر دے۔ یہی قول ابن مسعود و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن جسی و ابن شبرہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور بھی یو یطی نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور محیط نے یہ کہ مہر سے حق اولیا بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ و لو طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المئتہ۔ اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہ ہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے مئتہ واجب ہے۔ کیونکہ مہر تو مہر مثل ہے تو مئتہ صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ و متعہن علی الموسع قدرہ الا یہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ و متعہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو مئتہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگ دست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ۔ ثم ہدہ المئتہ واجبتہ رجوعاً الی الامر۔ پھر یہ مئتہ واجب ہے بنظر ضیغہ امر کے۔ یعنی متعہن۔ حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے مولے فہنہ کے وفیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کہ یہ مئتہ مستحب ہے کیونکہ حقاً علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہے جو اب یہ کہ ضیغہ امر اور حثا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہے اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہیں نہ آنکہ خالی

مستحب ادا کرین اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہے۔ ع۔ تومتہ واجب ہے۔ والمتعة ثلثة اثواب من کسوة مثلها۔ اور متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں۔ یعنی ادنیٰ درجہ البیعت سے ہو تو سوتی اور اوسط ہو تو تسر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی تین کپڑے کافی الینا بیچ ہی صحیح ہے۔ ع۔ وہی درع و خمار و ملحقہ۔ اور وہ درع یعنی کرتی اور خمر اور چادر ہیں۔ و کیونکہ یہی اکثر عادت ہو۔ اور خمر اور عینی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھا لیتی ہے۔ و ہذا التقدير مروی عن عائشة وابن عباس۔ اور متعہ کا یہ اندازہ مقدار کرنا حضرت عائشہ و ابن عباس سے مروی ہے۔ و اور مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل تخریج کو صرف روایت ابن عباس رضی علیہ اور تطویل عینی میں ہے پھر درم سے تقدیر نہ ہوگی اور معنی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک ملوک غلام یا لونڈی صغیر یا کبیر ہے اور کمرہ کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول تیزی و مالک و احمد ہے اور شافعی کے نزدیک مجع حاکم اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ ع۔ اور یہ کپڑے وہاں کاوت تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے۔ اخلامہ۔ و قولہ من کسوة مثلها۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارۃ الی انہ یعتبر حالہا۔ یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا۔ و ہو قول الکرخی فی المتعة الواجبۃ لقیامہا مقام ہر المثل۔ اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ ہر المثل کا قائم مقام ہے۔ و توجیس ہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح جو اسکا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ سجنہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استجاب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ و الصصح انہ یعتبر حالہ۔ اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے۔ و اگرچہ متعہ واجبہ ہو۔ عکلا بالنص۔ بدلیل علی بالنص۔ و ہو قولہ تعالیٰ علی الموسع قدرہ و علی المتقہ قدرہ۔ اور نص یہ قول آئی ہے علی الموسع الخ یعنی مرد کو اگر پر اسکی قدر اور ننگہ دست پر اسکی قدر الخ۔ یہی مختار امام جصاص رازی و صحیح مذہب شافعی ہے۔ ع۔ و لا یجوزی نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے المنہرہ۔ اسی کو تخریر میں لیا اور نص میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو ہر المثل و نفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تفسیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط درجہ دینا پڑا اور یہ تفسیر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں تو لائق فتویٰ ہے جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ہی لاتزاد علی نصف ہر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم پھر یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف ہر مثل سے زائد نہ کیا جائیگا یعنی بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی کیا جائیگا۔ و تاکہ کمر نصف ہر سے بھی کم نہ ہو۔ و یعرف ذلک فی الاصل۔ اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا۔ و اگر کوئی چاہے۔ اور وجوب متعہ جہی کہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق و ایلاء و لعان و محبوب یا عین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلاً قبل دخول کے اسنے شوہر کے سپر کا شہوت سے بوسہ لیا و امثالہ کے تو متعہ نہیں واجب ہے۔ بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیے تو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ ع۔ و ان تزوجھا ولم یسم لہا مہرا ثم تراخیا علی تسبیۃ ففی لہا ان دخل بها او مات عنہا۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح جائز ہوا اور اسکا مہر کچھ بیان نہ کیا پھر جو مرد باہم کسی مقدار مہر کو سمجھنے پر رضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے انکار کیا یا جو کر کر گیا۔ و یعرف مری ع۔ و ان طلقھا قبل الدخول بہا فلہا المتعہ۔ اور اگر قبل دخول کے عورت کو طلاق دیا تو عورت کے لیے متعہ واجب ہے۔ و یعنی باہمی قرار دادہ کا نصف نہیں ملیگا۔ و علی قول ابی یوسف الاول نصف ہذا المفروض۔ و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف ملیگا اور یہی شافعی کا قول ہے۔ و لایفروض فی نصف بالنص۔ کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس حکم نص وہ ادھیاد کیا جائیگا۔ و یعنی بقولہ تعالیٰ نصف ما ذہبتم انتم یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقدسکی۔ و لئان ہذا الفرص تیسین للواجب بالعقد و ہو مہر المثل۔ و ذلک لا ینصف فلذا انزل منزلة۔ اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجب مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور

وہ مہر المثل ہو اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بلکہ انص بکمتہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہوگی۔ بلکہ مستند واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ادھیاؤ کرنا مفروض کا مقصود ہے، قال تاملے نصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمہر اذ بما تاملوا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے۔ تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد حسین شرع نے ابتداء مہر المثل کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ۵۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد ما فی المہر بعد العقد لزمتہ الزیادۃ۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہو جائیگی۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یون ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلا فالزفر و مستدرکہ فی زیادۃ النہر و المثلین انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا بیع بڑھانے میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگئی (تو ابھی سنا کہ نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائیگی۔ پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیح ہو تو واقع ہوتی تو بوجہ زیادتی ساقط نہوتی المفترات۔ وعلی قول ابی یوسف اولاً یتنصف مع الاصل۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی اصل مہر کے ادھیاؤ ہوگی۔ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر اولیٰ کے ساقط ہوگی۔ لان النصف عندہما یختص بالمفروض فی العقد۔ وعندہ المفروض بعدہ کا مفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ادھیاؤ تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقدم ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقدم کیا وہ بھی عقد کے مقدم کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی صحیح ہے۔ التعلیل یہ کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہوگی۔ م۔ وان حطت عتہ من مہر یا صحیح المحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والمحط بلاقیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کم کرنا بقائے نکاح کی حالت میں لاحق ہوا۔ پس ابتداء عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نہوگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہو کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر۔ بیان چکا کہ وطی و موت کے بعد مہر کمال ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأۃ ولیس ہماک مانع من الوطی ثم طلعا فلہما کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہان وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں وطی نہ کی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے۔ یہی خلوت صحیح ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے محیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان الحقود علیہا ما یصیر ستونی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا لینے بفع کے سنانے تو وہ بھی پورے حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو دون وطی کے ہر متاکد نہوگا۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث نفرت الموانع وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی بفع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اسے روک ٹوک کو اٹھایا اور یہ سپرد کرنا اسکے امکان میں تھا۔ تو پورا سپرد کرنا ہو گیا۔ فیستاکد حقہا فی المبدل اعتباراً بالبیع۔ پس معقود علیہ عوض یعنی مہر اسکا حق متاکد مقرر ہو گیا بقیاس بیع کے۔ چنانچہ بیع میں جب بیع ایسی چیز ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہی لکھ موانع دو کرنے سے قبضہ ہو جائے اور بیعت نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہو گیا چنانچہ آدھا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سب اسوقت کہ خلوت صحیح واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما رضیاً او صامناً فی وضمان

او محرمانہ فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الحلوۃ صحیحہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل درستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا کو گھا جاکتا یا رکابا تین کرنے والا ہو یا عورت کی لوندی ہو سولے مرد کے لوندی کے علی الفتویٰ ۵۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقھا کان لہا نصف المهر لان ہذہ الاشیاء موانع۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا سوائے کہ یہ چیزیں مانع ہوں تو سہر کرنا پورا نہوا۔ اما المریض فالمراد منہ ما یمنع الجماع اولیٰ حقہ بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہو۔ تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لایعمری عن تکسر وقتور۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی بستی سے خالی نہیں ہوتا۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کہ کافی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے۔ کافی الخلاصۃ۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان فت مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ دلی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا۔ دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو دلی کے پیچھے اسکو برداشت نہ کر گیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ بھی کہ رمضان کے یا مہینہ کا روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق ۵۔ و الملاحرام۔ اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم و فساد النسک و القضاء۔ کیونکہ اس پر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہوتا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ فحسب شقت شدید و گناہ عظیم ہے۔ و الحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ فت اور کسی کے جھانکنے والے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ و کان احدہما صائماً تطوعاً فلہما المہر مکلف۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ فت یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانه یباح لہ الاقطار من غیر عذر فی روایۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر انکار کرنا باطل ہے۔ فت اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً باطل نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہو الاصحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہوتی تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایت۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیان۔ لانه لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ فت تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ و لعلوہا بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض اداے رمضان کے۔ فت مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و لعلوہا کثقلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے۔ فت مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تراویح خلوت نہ ہونا چاہیے کیونکہ کاذب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ و اذا خلا المحبوب بامرأۃ۔ اور اگر محبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی۔ فت حالانکہ محبوب کا ذکر اور خفیہ کئے ہوئے ہیں۔ تم طلقھا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفہ۔ م۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال لا علیہ نصف المہر لانه العجز من المرض بخلاف الغنین لان الحكم اویر علی سلامة الآلۃ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف غنین کے کیونکہ حکم کا دار تو ان کے سلامت ہونے پر ہوتی۔ اور غنین کا آلہ موجود ہونے ہی جس کے خفیہ کمال ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق و قد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رکڑنے کے

جنہی میں سے کوئی ایک روزہ یا دو روزہ یا چار روزہ یا پندرہ روزہ یا تمام روزہ یا عورت کی لوندی ہو یا سولے مرد کے لوندی کے علی الفتویٰ ۵۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقھا کان لہا نصف المهر لان ہذہ الاشیاء موانع۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا سوائے کہ یہ چیزیں مانع ہوں تو سہر کرنا پورا نہوا۔ اما المریض فالمراد منہ ما یمنع الجماع اولیٰ حقہ بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہو۔ تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لایعمری عن تکسر وقتور۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی بستی سے خالی نہیں ہوتا۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کہ کافی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے۔ کافی الخلاصۃ۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان فت مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ دلی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا۔ دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو دلی کے پیچھے اسکو برداشت نہ کر گیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ بھی کہ رمضان کے یا مہینہ کا روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق ۵۔ و الملاحرام۔ اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم و فساد النسک و القضاء۔ کیونکہ اس پر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہوتا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ فحسب شقت شدید و گناہ عظیم ہے۔ و الحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ فت اور کسی کے جھانکنے والے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ و کان احدہما صائماً تطوعاً فلہما المہر مکلف۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ فت یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانه یباح لہ الاقطار من غیر عذر فی روایۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر انکار کرنا باطل ہے۔ فت اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً باطل نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہو الاصحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہوتی تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایت۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیان۔ لانه لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ فت تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ و لعلوہا بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض اداے رمضان کے۔ فت مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و لعلوہا کثقلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے۔ فت مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تراویح خلوت نہ ہونا چاہیے کیونکہ کاذب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ و اذا خلا المحبوب بامرأۃ۔ اور اگر محبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی۔ فت حالانکہ محبوب کا ذکر اور خفیہ کئے ہوئے ہیں۔ تم طلقھا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفہ۔ م۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال لا علیہ نصف المہر لانه العجز من المرض بخلاف الغنین لان الحكم اویر علی سلامة الآلۃ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف غنین کے کیونکہ حکم کا دار تو ان کے سلامت ہونے پر ہوتی۔ اور غنین کا آلہ موجود ہونے ہی جس کے خفیہ کمال ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق و قد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رکڑنے کے

حق میں سپرد کرے اور وہ اسکو لائی فت۔ پس جو اس پر واجب تھا کہ علیٰ قیاس کے لیے واجب ہو وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوبات غنیم
 وخصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ (فرع) سوانح خلوت سے یہ کہ عورت رفقہ یا قتر یا غفلہ یا شعراء ہو۔ الزلیعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے قتر نامہ میں بعد ساس کے مہر کامل واجب کیا سو اس معیدہ میں منصور یا سناح۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے غلام کے ہنوز کفارہ
 نہ دیا ہو۔ البحر یا خلوت میں مرد و عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ سیری جو رہی تو بقول
 مختار خلوت صحیح نہ ہوئی محیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو نہیں پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
 جماع نہوں انکی خلوت نہیں صحیح ہے۔ قاضیخان ۵۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے بچنے
 حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال وعلیہما العدة فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت پر ان سب مسائل
 میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی ازراہ احتیاط کے بدیل استحسان فت۔ یعنی اگرچہ فاسدہ خلوت میں قیاس
 نہیں جاتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً عدت واجب ہوگی
 لتوہم اشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے فت۔ یعنی وہم کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم میں پہنچی ہو۔ والعدۃ
 حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق فرع وحق ولد ہے۔ فت نہ حق مرد و عورت۔ فلا یصدق فی البطلان حق الاخر۔ تو غیر
 حق باطل کرنے میں اسکی تصدیق نہ کی جائیگی فت کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں بطلان
 خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاج فی ایجابہ۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے
 میں کوئی احتیاط کی جائیگی فت۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جوہر میں جاری ہے۔ و ذکر القدری فی شرحہ ان المال
 ان کان شرعیاً یجب العدة لثبوت التکلیف حقیقۃ۔ اور قدری نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی ہے
 شرعی ہو یا منہا احرام و فرض صوم و صلوة کے (تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کان حقیقی
 کامل فرض و الصغر لا یجب لعدم التکلیف حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہیں
 واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃ قابو نہیں ہے فت۔ واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام میں ہے و بعض میں نہیں ہے۔ پس
 ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتیں سکو بہ کرنے و غیر
 میں ہے اور نہ نواحق احسان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی
 عدت میں اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال و نستحب المستعہ لکل مطلقۃ واحدة۔ قدری نے فرمایا اور
 ہر مطلقہ کے واسطے مستعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی الیٰ طلقھا الزوج قبل الدخول بہا و قد سمیٰ لہا مہرا۔ یہ
 ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہربان ہو چکا تھا فت۔ تو ایسی مطلقہ کے واسطے
 مستحب نہیں ہے اور باقیوں کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدری وغیرہ شائع عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی
 واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہربان نہوا تھا اور قبل دخول کے
 طلاق دیدی تو اسکے لیے مستعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق و ایان میں یعنی ایک عورت کا مہر
 بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہربان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لیے جوہر
 نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حامل عبارت قدری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے مستعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جبکہ
 بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ و قال اشافعی تجب لکل مطلقۃ
 الا المذہ۔ اذ شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیوں کے لیے واجب ہے فت۔ تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
 کے طلاق دی تو اسکے لیے بالاتفاق مستعہ نہیں ہے اور نہیں باقی رہیں پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے۔ لہذا وجبت صلۃ من الزوج لانه او حشبا بالافراق۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی عورت سے باہر صلہ واجب ہو کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوجش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ ہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی ہذا المصنوع نصف المہر طریقۃ المتعہ۔ لیکن اس صورت میں جبکہ بعد بیان ہر کے قبل کے طلاق دی جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں ہے اور مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لہذا ان اطلاق نسخ فی ہذا الحالۃ والمتعہ لا تکرہ کیونکہ کسی حالت میں طلاق توفیق ہو اور متعہ منکر نہیں ہوتا۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے چہرہ دوسرا متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل یا ناکار لینے طلاق ہے تو اسکے صلہ میں بہر متعہ واجب ہوا اور جائزے نزدیک شوہر کا فعل جہ نہیں اور باعث نہ کر صحیح نہیں۔ ولنا ان المتعہ خلف عن مہر ائشل فی المقوضۃ۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں چہنچہ اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر ائشل ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے متعہ کا حکم یا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر ائشل کے ہے۔ لہذا سقط مہر ائشل وجبت المتعہ والعقد یوجب اللوض فکان خلفا لیکونکہ مہر ائشل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۃ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب ہے۔ (بدلیل من یبتعوا باموالکم بارش) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا۔ ف۔ وجبت متعہ واجب ہوا۔ وان خلف لا یجامع الاصل ولا شیئاً منہ فلا تجب مع وجوب شیئ من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل لینے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا۔ ف۔ باقی تین صورتوں میں بھی واجب نہوگا۔ وہ جو غیر جان فی الکفاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اس پر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا از قسم فضل ہے۔ ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہو اتفاقاً نہیں تو وہ ستمی فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے یا ہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت صورتیں ہیں۔ واذ از وج الرجل بمنۃ علی ان یزوج المتزوج بمنۃ او انۃ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرار داد پر کہ اسکو (زید) نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ ف۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرے تو شرط لغوا اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرے بلکہ مہوی قرار داد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جاوے۔ ف۔ فالعقدان جائزین تو بھی دونوں عقد جائز ہیں۔ ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا وقال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحة ولا اشتراک فی ہذا الباب بطل الايجاب۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر دو نے آدمی بضع کو مہر کر دیا اور آدمی کو منکوہہ یا اپنی مشترکہ کر دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک ندارد ہے تو ايجاب ہی باطل ہوا۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمي بالایصال صداقا فیصح العقد ویجب مہر ائشل لکما اذا سمي النحر او النحریر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر ائشل واجب ہوگا جیسے شراب یا سوکہ مہر ٹھہرا ہوا۔ ف۔ بالاتفاق عقد صحیح اور مہر ائشل جائز ہوتا ہے۔ اگر کوہر شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شرکت بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شفاء ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین میں کام نافع سے مذکور ہے اور انکے تشریح کی بحث حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً لا شفاء فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شمار نہیں ہے۔ رواہ المسند۔ جواب صحیح ہے۔

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اٹا معاملہ نہیں۔ لائنہ مخدوم مولاد معنی حیثیت بخیر ہا ماؤنہ وامرہ۔ کیونکہ ظاہر میں وہ جو روکی خدمت کر رہا ہو لیکن باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو اسلئے کہ مولیٰ کی اجازت و حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہو۔ و بخلاف رسمی الاغنام۔ اور برخلاف بکریان چرنے کے وقت کیونکہ بکریان چرنے پر نکاح کرنے میں بھی اٹا معاملہ نہیں ہے۔ لائنہ سن باب لقیام بامور الزوجیۃ فلا منافقۃ۔ کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی برداشت میں سے ہے تو کچھ منافقت نہیں ہے وقت کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکر ہوگا۔ علیٰ انہ ممنوع فی روایتہ۔ علاوہ برین بکریان چرنے کا مہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہے وقت بلکہ یہی روایت جامع صغیر و مبوطا کی اور یہی صحیح ہے۔ لہذا الفائق۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و صواب یہ کہ بکریان چرنے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریان چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریان چرنے پر دس شعیب علیہ السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور انکیزان کی شریعت جب اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہمپر لازم ہے۔ الکافی۔ ہع۔ پس کافی اور عینی میں قطعاً جزم کیا کہ بکریان چرانا ہر صحیح ہے اور اسکا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریان چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو انھوں کو ہمپر لازم نہیں ہے۔ الہدایہ و نشانج مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ قتالی و رہبانیتہ ابتداء الی آخر اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے علاوہ برین مال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ شیعہ ہر اسکو جائز کہتے ہیں تو مطمئن سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے عدم شیعہ بن الہمام نے کہا کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریان و ختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ ہے اول تو یہ جزم کرنا ہوا کہ بکریان دختر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں مہر بکریان چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسیٰ کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کہ اہل مال قائل قائلے یا آیت استاجرہ آلائی۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریان چراوے اور اگر دس پورے کر تو تیری طرف سے تبرع ہو کہ اہل مال قائل قائلے انکیزان آلائی۔ پس یہ بکریان چرانا جو روہی کے لیے ہو گیا۔ پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر جب بکریان چرانا ہر صحیح ٹھہر تو بعد سے دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہیگا یا پھٹی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریان چراوے یا اسکی زمین میں زراعت کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ہ۔ پھر کیا کہنتی کر دیتا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریان چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہو تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو شخص نہیں پس ہر مسئلہ اس پر ہے کہ اعمال خبر کی اجرت جائز ہو یا نہیں لیکن فتویٰ متاخرین جواز پر ہے تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور نشانج کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جینے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مہر کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھٹلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ۔ ملکہتا بامعک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ اور تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا بلکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس عورت کا مالک میرکت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب جید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے۔ فعلمہا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابو داؤد کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں صریح ہے کہ کھڑا ہوا اور اسکے میں آیات سکھلاوے اور قویٰ عوید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تو نے نکاح کیا۔

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کر دینا تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احدہ نہیں ہو کر ماہی
 الترمذی و ابن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اسکے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف مختصر تسمیہ و سلم کی خصوصیات
 سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت میں اور نسائی کی حدیث میں اسلم
 ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور اس رضی کی حدیث ترمذی میں شکل ہے۔ پھر اسمین بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ نے ساتھ اسلم
 کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ جب قولہ لعلی من متناوا البر حتی تنفقوا عما تجنون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا
 کہ میرے اموال میں سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ ہے میرا جو اسکو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام
 پر نکاح معنی مہر نہیں ہے غیر از نیکہ استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المہر کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا
 واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المزیع والمآب۔ م۔ واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رحمہ کے
 نزدیک عورت کے لیے خدمت سلم ہے اور صحیحین کے نزدیک مہر المثل ہے جیسا کہ گزرا۔ ثم علی قول محمد بنجب قیمتہ الخدمۃ۔ پھر
 امام محمد رحمہ کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ خود خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسليم
 لکان المناقضۃ۔ اسلئے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے
 بوجہ مناقضہ کے۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتوں میں نہیں
 تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ قصار کا التزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا۔ اور اسے اپنے
 غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا۔ محیط ۵۔
 و علی قول ابی حنیفہ والی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا۔
 اور شوہر آزاد کی خدمت جو پھڑری ہے اسکی قیمت واجب نہوگی۔ لان الخدمۃ لیست بمال اولایستحق فیہ مجال۔ اسلئے
 کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی۔ یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہے
 اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ فصلا کہ تسمیۃ النحر و الخنزیر
 تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا۔ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہیں یا کنا بیہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق
 نہیں ہیں جیسے انھیں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کو کہ خدمت تو کو کر
 کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہے بخلاف شراب و سور کے جو اب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ و ہذا لان تقوہما
 بالعقار للضرورة۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد جاریہ کے بوجہ ضرورت کے ہے۔ یعنی لوگوں
 کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیم فی العقد لاطہر تقوہ۔ وجوب عقد نکاح میں اس
 غیر مال چیز یعنی خدمت کا سہر کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر نہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل و ہو مہر المثل
 تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر المثل ہے۔ یعنی جب عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ
 مستحق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہیں ہوتی
 تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصبح جائز ہے پھر اگر اسنے اجازت نہ دی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہو تو عورت کو
 اس آزاد کی قیمت خدمت یلگی سورنہ عین خدمت یلگی کافی الفسخ۔ اصل یہ پھڑری کہ جب تسمیہ صحیح و سقر ہو جاوے جو کچھ تسمیہ میں
 سسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کر دیے جاویں گے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا شدت کی سکو
 یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کر لے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک سفقت لینا پھڑری تسمیہ
 صحیح ہے کافی البدایع وغیرہ۔ فان تزوجھا علی الف۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پرف۔ خواہ درم ہوں یا دینا ہو

خواہ آنکھوں کے رو برو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقہ حضہا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ وہ ہتہمالہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہیہ کر دیا۔ یعنی ہیہ مقبوضہ کر دیا اور مہنوز دخول یا خلوت صحیح نہیں ہوئی۔ غم طلقھا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی۔ ف۔ عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا خمس مائتہ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لے گا۔ ف۔ قول مالک و ایک روایت احمد بن کچھ واپس نہ لے گا اور ابو حنیفہ و شافعی جرنے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ غ۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہیہ بن دیے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لاناہ لم یصل الیہ بالہبۃ عین مایستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہیہ کے ذریعہ سے وہی یعنی نہیں پہنچے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ ف۔ کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہیہ میں مانتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں نہیں ہوگا۔ لان الدراہم والذناہیر لا تعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقد و فسخ میں متعین نہیں ہوتے۔ ف۔ اگرچہ عورت کے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور پچاس ہاتھ میں ہیں پس چاہے ہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دو وزن نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہوگا۔ بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے تو معلوم ہوگا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دو وزن متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکور میں زوجہ نے شوہر کو ہزار ہیہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیدے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درم دیدے ہیں۔ بالجلد درم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگا اموال میں یا تو گھیروں وغیرہ کیلی و زنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیرہ معین ہو سکتی ہو اور کیلی یا زنی معین یہ کہ مثلاً یہ گھیروں اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے دس گھیروں ٹکڑے جو بائیں کے ذمہ ہیں وہ بائیں کے مطابق اور اگر اسباب معین یہ گھوڑا یا تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم ایسے واپس لے گا کہ درم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آوے کہ شوہر نے ہیہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیدے تھے۔ وکذا اذا کان المہر کیلاً او موزوناً آخر فی الذمۃ۔ اور یوں ہی جب مہر کوئی کیلی یا زنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہو ف۔ مثلاً زید نے بندہ سے پچاس سن کھاوے کھڑے سرخہ گھوڑوں پر نکاح کیا پھر مہر کے گھوڑوں دے پھر عورت نے پچاس سن زید کو ہیہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچاس سن واپس لے سکتا کیونکہ یہ مہر کے گھوڑوں بھی ہنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بلہذا اس چیز کے معین نہ ہونے کے ف۔ حتی کہ گھوڑوں یا کیلی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جائیگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہیہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں ایسے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس ذریعہ ہیہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نہ کرے یا مہر کوئی کیلی و زنی غیر معین ہو تو ہیہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہونے کے مثل سے نصف مہر لے لے گا۔ یہ امرت کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ ننان لم تقبض الالف حتی وہتہمالہ۔ پس اگر یہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ کیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہیہ کر دیا۔ ف۔ اور وہ مہر وغیرہ جیسے آتا ہو۔ دن قبضہ کے اسکو ہیہ کرنا صحیح ہو تو ہیہ پورا ہو گیا۔ غم طلقھا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکا طلاق دیدی۔ ف۔ عورت کا حق نصف مہر ہوا اور وہ پورا نہ بدلنے لیے بیہوشی اور معنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا ستمی ہو لہذا۔ لم یرجع واحدینہما علی صاحبہ بشئی۔ خود شوہر مہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے گا۔ فی قولہم جمیعاً۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول میں ہے۔ ف۔ اور یہ انحصار ہے۔ فی القیاس رجع الیہا نصف المصدق و ہو قول زفر جرم۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرح کا قول ہے۔ لہذا سلم المہر لہ بالابراہ۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر جو بری کیے جانے کے مسلم رہا۔ یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہیہ کرنا معنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو مہر اسکے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہیہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرنا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر جو حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ قلاتر او عیال مستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بری ہوگی جسکا شوہر مستحق ہوا جو طلاق قبل دخول کے لئے معنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جو روخاوند میں جو ہیہ ہوتا ہے وہ لازمی ہوتا ہے حتیٰ کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہیہ پھر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا مستحق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں بنا برا کہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجلکہ قیاس اسکو مستحق ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اسکو مستحق نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما يستحقہ بالطلاق قبل الدخول و ہو برارۃ ذمتہ عن نصف المہر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہنچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا۔ یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہنچنا چاہیے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہنچنا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہنچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولایالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کی جائیگی۔ مثلاً کی تقریر سے اول مسئلہ ہیہ اور دوسرے اس مسئلہ ہیہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد عورت نے ہزار ہیہ کی قویہ تین مکن نہیں کہ وہی ہزار میں جو وصول کیے کیونکہ درم دینا۔ تو تین ہونے نہیں پس سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہیہ میں دیے حتیٰ کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول نسخ کر کے نصف پھر دیا اور نصف حصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر پاس رہا جس سے وہ بری ہو گیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر پاس ہیں ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم و حفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق۔ ولو قبضت خمس ما تم و مہبت الایف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہیہ کر لیے حتیٰ کہ مقبوضہ کا تو ہیہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہیہ معنی بری کرنا ہوا۔ او و مہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہیہ کیا۔ یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہیہ کیا معنی بری کیا اور ہزار دخول نہیں ہوا۔ تم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم يرجع واحد منهما علی صاحبہ بشری۔ تو بھی شوہر جو رجوع نہیں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عندہ ابی حلیفہ رحم۔ یہ امام ابو حلیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالایرجع علیہا منصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ۔ یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں حکم گوارا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں اسکا نصف واپس لے۔ اور مجید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہیہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین ہیہ اور یہ پانچ سو درم ستین نہوتے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرا بغیر دلیل کے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہیہ البعض حافی الحق باصل العقد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہیہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار نہ تو یہ اصل عقد سے ملحق ہوگا۔ جیسے بیع میں ہر گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد

سے لجا تاہر یعنی گویا اصل ثمن اسقدر بڑھ کر بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا ہر پانچ سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے مہر کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہنچے جو اسنے بطریق ادا سے دین مہر دیے تھے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل ہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حاصل وہو سلمۃ نصف الصداق بلا عوض۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اس کے پاس سالم رہنا ف اسلئے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ خواہ اس کے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ مہر کیا ہو کیا ہو فلا یتوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ قبل دخول طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لئے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے۔ یہ وہاں حاصل ہے۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہے۔ والخط لا یتحقق یا صل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یتحقق حتی لا ینتصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ زیادتی کا وہیاد نہیں ہوتا۔ یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتی کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پانچ سو اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کیا جائیگی۔ یہی حال کمی کا ہے۔ ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اسوقت اصل سے زیادتی کے متناکہ ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا۔ ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم مہر کیا اور باقی وصول کر لیا ہوت۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو مہر کے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فقندہ يرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رحمہ کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیکاف چنانچہ مثال مذکور تین سو مہر پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنی نصف پورے کرے گا۔ وعندہا ینصف المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیکاف چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیکاف۔ یہ صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی ووزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجھا علی عرض۔ اور اگر اسنے نکاح کیا عورت سے کسی عرض ف یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لم تم طلقھا قبل الدخول بہا لم يرجع علیہا بشئ۔ پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو مہر کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وہو قول زفر رجع علیہا ینصف قیمتہ۔ اور زفر رحمہ نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی مام تقریرہ۔ کیونکہ واجب اسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا براس تقریر کے جو گزر چکی۔ ف کہ شوہر پاس یہ عرض عین اس کے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلمۃ نصف المقبوض من جہتہا وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا ف خواہ عورت کے پھرنے سے پہنچنا یا مہر کرنے سے پہنچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہو گا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو مہر کیا اور غیر نے اسکو شوہر کو مہر کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے یہ مال معین واپس لا ہے۔ ولہذا لم یکن لما وقع شئ آخر مکاتہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس معین

کے دوسری چیز بجز دس ف۔ کیونکہ یہ چیز تین میں ہر اسی کا نصف پھر گی بخلات درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف دینا اپنے پاس سے بائیں سے کوئی دودھ ہون پانچ سو درم دیکھیں جب عرض میں
کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا۔ بخلات ما اذا كان المهر دینا۔ بخلات اسکے
اگر مہر مال دین ہو تا ف۔ یعنی درم دینار ہوتے یا کوئی کیلی و زنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ و بخلات ما اذا باعت من زوجها و بخلات اسکے اگر عورت نے یہ عرض میں شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو ف۔ بیہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لے گا بالاتفاق۔ لانه وصل الیہ مبدل۔ کیونکہ یہ ال میں
شوہر کو دامون کے بدلے ہے عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملتا ہے۔ پھر یہ مسوقت تھا کہ عرض میں ہو۔ ولو تزوجها
على حیوان او عرض فی الذمۃ فکذا لک الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر میں ہر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہے عورت جو عرض میں کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعین فی الرد۔ کیونکہ جب قبضہ ہوا وہ وہی میں
متعین ہے ف۔ یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور مہر کے پھر دی یا قبضہ کر کے پھر دی
تو بھی میں ہو گئی کیونکہ قبضہ و فروغ میں چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ و هذا لان الجہاتہ نجات فی النکاح
فاذا عین یہ یہ کان التسمیۃ وقت علیہ۔ اور یہ وہی میں متعین ہو جانا اس واسطے کہ نکاح میں جہاں ہونا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض میں کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا ف۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہ گدھا کہ کا
تو دیا ایک تھان یعنی اس طرح جنس دفع وغیرہ بیان کر دے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جائز یا تھان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے میں ہوا تھا۔ م ع۔ و اذا تزوجها علی الف علی ان لا یخرجها من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا
اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر سہمی لے گا ف۔ یعنی ہزار درم جو کچھ
ٹھہرے ہن۔ لانه صلح مہر او قدم رضا ہا ہے۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو چکی ہے
بخلات اسکے جب مہر ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل لے گا یا اس سے کم ہو کہ دس پورے کے جاوینگے۔ پھر حکم مذکور ہو فاسے شرط ہے۔ و
ان تزوج علیہا اخری او اخر جہا فلها مہر مثلہا۔ اور اگر (شرط پوری نہ کی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا۔ لانه سمی مالہا فیہ نفع فعند قوائیم تعدم رضا بالالاف فیکمل مہر مثلہا
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اسے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہو گئی تو عورت
کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ کمافی تسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالاف۔ جیسے ہزار کے ساتھ کہ امت وہ یہ کہ تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے
ف۔ مثلاً کماتہ میں نے تجھے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں جبری ہز گرداشت کر دیا یا تجھے ہر بھی دو لگا پس اگر اسکو وفا کرے
تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر مثل پورا لے گا
یون ہی بیان ہے۔ ولو تزوجها علی الف ان اقام بہا و علی الفین ان اخر جہا فان اقام بہا فلها الالاف وان
اخر جہا فلها مہر مثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالاف۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لے جائے تو دو ہزار درم مہر ہو پس اگر اسکو نیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
لے لے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل لے گا جو دو ہزار درم سے زائد نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا ف۔
پس اگر مہر مثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے لینے اور اگر ہزار سے زائد ہو تو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی لے گی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار لٹیکے زائد نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حکم ہوتی کہ
 شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ و قال الشریطان جمیعاً جائز ان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالف ان
 ان اخر جہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے
 ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لجاوے تو اس کے لیے دو ہزار ہونگے۔ و قال زفر الشریطان جمیعاً فاسدان و لیکن لہا مہر مثلہا
 لا ینقص من الالف ولا ینزد علی الثمین۔ اور زفر رحمہ (مالک وشافعی رحمہ) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر
 لجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اس کا مہر مثل ہو گا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا۔ و اصل للسلام
 فی الاجارات فی قولہ ان خطۃ الیوم فلک درہم وان خطۃ غد افلک نصف درہم و بنیمینہا فیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور
 اس مسئلہ کی اصل نو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور
 اگر تو نے سی دیا اس کو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہے اور غفر بیہم اس کو کتاب الاجارات میں بیان کر چکے انشاء اللہ تعالیٰ و
 اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکل گیا اس شرط پر کہ اگر بد شکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوب صورت ہو تو
 درہم ہیں تو بالاتفق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس میں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ فیہ ہو تو ایک
 ہزار درہم اور بیکر ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر شبہ ہو تو ہزار درہم ہیں ورنہ مہر مثل ہو گا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہو گا۔
 کما فی الفتح۔ و لوتقر وجہا علی ہذا العبدہ و علی ہذا العبدہ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پرست یعنی مہر بہ غلام
 یا وہ غلام ہو۔ فاذا احدهما او کس والاخر ارفع۔ پھر نکاح کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہو۔ فان کان مہر
 مثلہا اقل من او کسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا
 غلام ہو گا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارتفاع۔ اور اگر مہر مثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے
 بڑھیا غلام ہو گا۔ وان کان مینہما فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر مہر مثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہو گا۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحمہ و قال لہا الاوکس فی ذلک کلمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب
 صورتوں میں گھٹیا غلام ہو گا۔ فان طلقھا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلمہ بالا جماع۔ پھر اگر دخل سے بچ
 عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالا جماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہو گا۔ لکھا ان المصغیر اے
 مہر مثل لتعذر ایجاب الیسمی وقد امكن ایجاب الاوکس اذا قل تمیقن۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر مثل کی طرف جائز ہے
 سے ہوتا ہے کہ مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہوا اور بیان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ کمتر مقدار تو یقین ہو چکی۔ و صار کلام
 والاعتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہو گیا۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر
 یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اس پر خلع یا اعتاق واقع ہو گا۔ یہی اس مقام پر
 ہونا چاہیے۔ و لا بی حنیفہ رحمہ ان الموجب الاصلی مہر مثل اذ ہو الا عدل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ اصل جو بیہ
 واجب ہو وہ مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل سب سے زیادہ انصاف ہوتی ہے پس ہر نکاح میں اصل مہر مثل ہے۔ والعدول عنہ عند حتمہ
 التسمیۃ۔ اور مہر مثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الیچانۃ۔ حالانکہ بیان جہالت یہاں
 ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا۔ پس مہر مثل سے عدل جائز نہ ہو گا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب لہ فی البطلان
 بخلاف خلع واعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہوتی یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے
 عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتیٰ کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر مثل ضرور
 واجب ہے پس ثابت ہو کہ نکاح میں مہر مثل بیان لازم ہو گا۔ لا ان مہر مثل اذا کان اکثر من الارتفاع۔ لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہر المثل زائد ہو تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالخط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی برائی ہو چکی۔ کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہو گئی ہو گی یا اسے مہر المثل سے گھٹا ہوا۔ وال کان انقص من الاوتار اور اگر مہر المثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو تو مہر المثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزيادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر پر راضی ہو گیا۔ باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا تو عورت کو بڑی دینی دلائی جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثله المتعة۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہو وہ متعہ ہوتی۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن یہ گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ والنصف الاوکس نیز بدلیہا فی العادة فوجب لاعترافہ بالزيادة۔ اور عادت کی راسخ معلوم ہو کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہو گا تو بھی نصف واجب ہوا اور اس کے شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا۔ حتی کہ مہر المثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی۔ پس بیان جب مہر سہمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہو اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ برین مہر سہمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلا گیا علاوہ برین مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہو اس واسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو ان کے عقد دن میں بندہ چکاپس جوتی برضا مندی ٹھہر چکا وہ اصل ہو اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہی پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد مقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التحقیق۔ م۔ واذا تزوجها علی حیوان غیر موصوف صحیح التسمیۃ والہا الوسط منہ والزواج بخیر ان شاء اعطایا ذلک وانشاء اعطایا قیمۃ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہو اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہو گا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو کسی وسط حیوان سے یا اس کی قیمت دیدے۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ معنی ہذہ المسلمان لیسیمی جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجها علی فرس او حمارا اذالم لیسیم الجنس بان تیزوجها علی وابتہ لا يجوز التسمیۃ وتجب مہر المثل نصف رحم نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اس کی جنس بیان کر دی بدون وصف کے کہ اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا یاں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نہ کی شائد عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہو) اور مہر المثل واجب ہو گا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجہین جمیعاً لان عنده مالاً یصلح ثمناً فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منهما معا وضمة۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نہ کی) مہر المثل واجب ہو گا کیونکہ شافعی رحم کے نزدیک جو چیز بیچ میں نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر سہمی نہیں ہو سکتی ہے کہ فن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے۔ کیونکہ مال کے عوض عورت کی بفع ہے۔ فجعلاہ التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداء مال کا التزام قرار دیا۔ گویا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتیٰ ان لیفسد باصل الجہالة۔ حتیٰ کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالذیہ والا قاریہ۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں۔ کیونکہ دیت ابتداء مال کا التزام ہے جو چنانچہ شارع نے تداونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ زمین اور اسی طرح اقرار کیا کہ خیر نزدیک مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ بی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یمکن التسمیۃ بالوسط معلوم اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر سہمی ہو ایسا وہ مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ حتیٰ کہ غالی جائیداد کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے رعایتہ للجانین تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت ہے۔ نہ مرد صرف ایک چیز یا اپنے کا مدعی ہو گا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت نفیس ہاتھی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال جو کس کا وسط معلوم ہو تو اختلاف نہ ہو گا۔ وذلک عندا اعلام الجنس لانه لیشکل

الحجید والردی والوسط والوسط وخطبہا۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کہونکہ وہ کعبہ وگے اور بیچ کے درجہ تک شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گسے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جہاں کچھ نہر لانہ لا واسطہ لاختلاف معانی الاجناس۔ بر خلاف جنس بھول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ان میں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ واسطہ تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیچ پر قیاس کیا۔ اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا لینے نکاح میں یہ بات جو ہمیں تجربہ کی ممکن ہے۔ بخلاف البیوع لان بیعنا علی المضائقہ والمماکتہ۔ بر خلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کجی پر ہے۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ سببی راہ جاننا منظور نہیں کرتا۔ تو جب بیع معین نہ ہو تو واسطہ درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فبناہ علی المسامحۃ۔ اور ہر نکاح تو اسکی بنیاد پر ہی ہے۔ حتیٰ کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدنی پسند کرتا ہے پس بیع و نکاح میں فرق ہے۔ ہر ایک واسطہ جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ واما تخییر لان الوسط لایعرف الا بالقیمۃ فصارت ہمسائی حق الایقاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ واسطہ کا پہچانا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہی تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری۔ یعنی اس راہ سے کہ واسطہ کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہے۔ والبعید اصل تسمیہ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار سہولت کے اصل ہی ہے۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فقہ حنفی میں ہوا۔ تو مردان دونوں میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجا علی ثوب غیر موصوف فلہما مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں یا جبکہ وصف بیان نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے مہر المثل ہے۔ اجماع ائمہ اربعہ۔ ۲۔ و معتاہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ۔ اور اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ یعنی ادنیٰ یا سونی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا۔ ووجہ ان ہندہ جہاں انکس لان الشیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح بھول ہونا تو جنس کا بھول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ ولو سہمی جنسا بان ظلال ہر وی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی باین طور کہ کہا ہر وی۔ یعنی سونی بخان ہر نکاح یا ڈھاکہ کا سونی ڈور یہ۔ تصحیح التسمیۃ و تخییر الزوج۔ تو تسمیۃ المہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا۔ چاہے اس جنس میں سے واسطہ دیا یا اسکی قیمت دیدے۔ لم یأیتا۔ دلیل اسکی جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بان فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر بخان کے بیان وصف میں مبالغہ کیا ہو تو یعنی بڑے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا جارتا مارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی بخان ساٹھے چار گز کا اور عرض متعارف ہے غرض کہ مبالغہ کیا ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہے چاہے یہ بخان دے یا قیمت سنی ظاہر الروایۃ لانہا لیس من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ نہ چنانچہ اگر بخان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہے۔ پھر قیمت کا اتنا نہ اچھی گرائی و ارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے یہی صاحبین کا قول دہی ہر نفوی ہے۔ مع۔ وکذا اذا سہمی لم یأیتا او موزونا و سہمی جنسہ دون صفۃ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا دونی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی بیرون صفت کے۔ مثلاً گیہوں یا چنا وغیرہ صرف کعبے کو نہ یا واسطہ بیان کیے تو تسمیہ صحیح ہے اور واسطہ پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے واسطہ دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سہمی جنسہ وصفۃ لایخیر۔ اور اگر اس کیلی یا دونی لی جنس وصف بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار ہے۔ لان الموصوف تنہا ثبت فی الذمۃ ثبوتاً صحیحاً کیونکہ کیلی یا دونی میں سے جو چیز وصف بیان کر دی جائے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مل ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہو یا نہیں۔ موصوفان تزوج مسلم علی غیر او غیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سورہ نکاح کیا۔ مثلاً کسی ہیود یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سورہ نکاح جائز نہ ولہما مہر مثلہما۔ تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اسکا مہر مثل ملکا سلطان شرط قبول انحراف شرط فاسد فیصح

النکاح ویلقوا الشرط۔ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے نہ نکاح صحیح نہ بجا بیگا اور شرط لغو ہو جائیگی۔ کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیوع لائے بطل بالشرط و الفاسدہ۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے نہ نکاح صحیح قرار دیا۔ لیکن لم تصح التسمیۃ لیکن جو مہربیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لہذا ان التسمیۃ ببال فی حق المسلم۔ کیونکہ جو مہر سہمی ہوا (غیر مہر سہمی) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہوتا۔ تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ خواہ مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا۔ یہی صورت کہ بیان تو مال ہوا اگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ شلی ہے یا قبیہ ہے یا چنانچہ قرآن خان قریح امرأۃ علی ہذا اللک من التل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا۔ پس اگر ایک عورت سے اس شکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال لہما مثل وزرہ خلا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا۔ وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر بحیب مہر المثل۔ اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف تجب النکحۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی۔ و ابن طور کہ اگر یہ غلام ہو تو کیا قیمت ہوتی یا بطلہ مشکہ سرکہ کے مسئلہ آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق باختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔ م۔ لابی یوسف انہ طہما مالا و عجز عن تسلیمہ فوجب قیمتہ او مثله ان کان من دوات الاشغال ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرنے اسکو ایک مال کی طبع دلائی اور اسکو پیر کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگرچہ چیز مثلیات میں سے ہو۔ کما اذا ملک البعۃ المسلمی قبل التسليم۔ جسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام پیر کرنے سے پہلے مر گیا۔ تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا ذری بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل پیر کرنے کے تلف ہو گئی اور شلی ہے تو اسکا مثل دیے۔ و ابو حنیفہ رحمہ لبقول رجعت الاشارة و التسمیۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیۃ جمع ہوا۔ یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فقہر الاشارة لکونہا بلع فی المقصود و ہو التعریف۔ تو معتبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دوبارہ مقصود کے زیادہ بلع ہے اور مقصود دہی نام سمین کرنا۔ حتی کہ اگر کہا کہ یہ گہیون حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب بیان بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او خمر۔ تو گویا اسنے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا۔ کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا۔ اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیۃ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے۔ و محمد یقول الاصل ان المسلمی اذا کان من جنس المشار الیہ تعلق لعقب بالمشار الیہ لان المسلمی موجود فی المشار الیہ و اما الوصف یتبعہ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ پس وصف کا اعتبار نہ ہو عقد میں یہی مشار الیہ جس میں سہمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ سہمی جنس مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسہ تعلق بالمسمی۔ اور اگر سہمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو۔ جیسے نام یا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے متعلق اور احکام حلت بر خلاف خمر کے سفار و حرمت کے ہیں۔ تعلق بالمسمی۔ تو حکم عقد سہمی سے متعلق ہوگا۔ اور اشارہ معتبر نہ ہوگا۔ لان المسلمی مثل المشار الیہ وليس بتابع لہ۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے۔ و التسمیۃ بلع فی التعریف من حیث انها تعرف الماہیۃ والاشارة تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلع ہے اس راہ سے کہ وہ مہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور مہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ

تھا تو وہ اسی عیسوی بھرت منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حال کرنا و دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہو۔ **اللاک**
ان من اشتری فصا علی انہ یا قوت فاذا ہوز جاج لا یعقد العقد لاختلاف الجنس کیا نہیں دیکھتے کہ جس سے ایک
 نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یا قوت ہے بھروہ آگینہ نکلا تو عقد نہیں منع ہوگا بوجہ اختلاف جنس کے۔ کیونکہ اختلاف جنس میں عقد
 کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یا قوت سے متعلق ہوا بھرحکاکہ یا قوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا
 تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں سہمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ **ولو اشتری علی** انہ یا قوت احمر فاذا ہوا خضر ینعقد العقد لا لاختلاف
 الجنس۔ اور اگر سنیہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یا قوت سرخ ہے بھروہ یا قوت سبز نکلا تو عقد منع ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے۔ **ف** تو معلوم
 ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہونا چاہیے چنانچہ بیان کیا۔ **وفی**
مسالتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع۔ اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ
 منافع میں باہم غلام آزاد میں کم فرق ہے۔ **ف** تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہو کر اسکی قیمت واجب ہوئی۔ **والنحر مع النسل**
جنسان لغش التفاوت فی المقاصد۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اسکے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت جنس
 ہے۔ **ف** تو عقد کا تعلق اسی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتیٰ کہ شل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے۔ پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا تعلق
 اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام مصنف رحمہ کا دایہ یہ ہے کہ قول راجح کو آخرین لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح
 ہے۔ **واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔** **فان تزویجہما علی ہذین العبدین** فاذا احدهما حر فلیس لهما الا الباقی اذا سادی عشرۃ درہم
 اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انہیں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہ ہوگا سولہ باقی کے بشیر لیکر وہ
 دس درہم قیمت کا ہو۔ **عند ابی حنیفہ رحمہ** لانه سہمی و وجوب السہمی وان قل ینع وجوب ہر المثل۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 ہے کیونکہ یہ غلام تو سہمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور سہمی کا واجب ہو جانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے الگ ہے **ف** حتیٰ کہ
 اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دیے جاتے ہیں۔ اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہ ہو اور
 ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ صحیح ہے پس مہر المثل نہ ہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درہم یا زیادہ کا ہو
 ورنہ ملا کر دس درہم پورے کر دیے جائیں گے۔ **وقال ابو یوسف لهما العبد و قیمتہ** لحر لو کان عبد لانه اطمعہا سلامۃ العبدین
 وعجز عن تسلیم احدہما فحبب قیمتہ۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام
 ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں لینے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طبع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا
 (کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی۔ **ف** اس میں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کر سکتی اور اسی کو ابن القمام
 نے ترجیح دی۔ **م۔** **وقال محمد و ہور وایتہ عن ابی حنیفہ رحمہ** لهما العبد الباقی الی تمام ہر شلہا ان کان ہر شلہا اگر دس
 قیمتہ العبد۔ اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تمامی تک لیکھا جلیکہ
 اسکا مہر مثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ **ف** چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہو تو غلام مع ایک ہزار درہم کے
 اور اگر مہر مثل صرف ہزار درہم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لانا لولا تاخرین بحبب تمام ہر المثل عندہ۔ کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد
 کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا۔ **ف** چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا۔ **فاذا کان احدہما عبد** ایجب العبد الی تمام ہر المثل
 توجب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر مثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا۔ **المسئلہ۔** **واذا فرق القاضی بین**
الزوجین فی النکاح الباسد قبل الدخول فلا ہر لہما۔ اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جو دو اور مرد کے درمیان قبل دخول
 واقع ہونے کے جدائی کر دی تو عورت کے واسطے مہر نہ ہوگا سلطان المہر فیہ لایجب بحرود العقد لفسادہ کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد
 سے کچھ نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ **وانما یجب باستیفاء منافع البضع**۔ اور جب ہی ہر واجب ہوتا ہے کہ منافع البضع کے کچھ

حاصل کرے۔ فتنہ بنی فوج میں حقیقتہً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اسوقت کہ بغیر وطی کے قاضی نے تفریق کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وگنا بعد الخلوۃ۔ اور یوں ہی بعد خلوت صحیحہ کے فتنہ اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہ لا یثبت بہا التکلیف۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وطی کا قابو نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ شرعاً اسکو بوجہ فساد عقد کے وطی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخل کر لیا۔ یعنی مقام فوج میں حقیقتہً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلما مہر مثلہا لا یزاد علی المسمی عندنا خلافاً لافانہ تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار رسمی سے بڑھایا جائیگا برخلاف قول زفرح کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد زفرح اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں فتنہ چنانچہ بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ کر کے اسکو اپنے کام میں لا کر تکف کر دیا تو مشتری پر بیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے دامن سے ٹاڈ ہو یوں ہی ہر رسمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہو جبکہ بیع فاسد میں قیمت و بیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فوج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس سے ہٹا ہوا۔ وگنا ان المستوفی لیس بالمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں فتنہ یعنی فوج مال نہیں ہوا۔ غامیہ بالقسیمۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے۔ یعنی اسکا اندازہ قیمت تو بیان مہر میں ہی بدلتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ و زلیہ اس عفت میں برابر لیکن نفوس الگ ہے۔ فاذا ازدات علی مہر مثل لم تجب الزیادۃ لعدم صحۃ القسیمۃ۔ مہر جب مہر مثل برتسمیہ زیادہ ہوا تو زیادتی واجب نہوگی کیونکہ شیمہ صحیح نہیں ہوتی۔ جبکہ نکاح فاسد ہو تو مشتری مہر مثل رہا۔ وان نقصت لم تجب الزیادۃ علی المسمی لعدم القسیمۃ۔ اور اگر مہر مثل سے شیمہ کم ہوا تو شیمہ پر جو کچھ زیادتی ہو وہ واجب نہوگی کیونکہ اسکا شیمہ نہیں ہے۔ فتنہ یا یوں کہ مہر مثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صحیح شیمہ اس سے قوی تو خیمہ شیمہ کم اور مہر مثل زیادہ ہے تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی اور کی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ شیمہ صحیح نہیں ہوا بخلاف البیع لان مال تقوم فی نفسه فیقدر بدلہ بقیمتہ۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا۔ فتنہ قیمت بہت ہو اور دامن کا اعتبار نہوگا جبکہ بیع فاسد ہو پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخول حقیقی فوج کے مہر مثل غیر زائد علی المسمی ہے مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو نسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہ خواہ وہ غول ہو چکی یا نہیں اور یہی اصح ہے۔ وعلیہما العدة۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی۔ اگرچہ وطی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں تاہم شبہہ کی وجہ سے اس پر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط و تحرزاً عن اشتباہ النسب بوجہ لاحق کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بچاؤ رکھنے کے اشتباہ نسب سے فتنہ یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو ہمارے شبہہ نکاح بجائے حقیقتہً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا اثر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا جائے۔ عورت پر عدت واجب کر دی و یعتبر ابتداءً من وقت التفریق لاسن آخر الوطیات اور عدت کی ابتداء وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطی سے۔ ہو الصیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لاناہما تجب باعتبار شبہۃ النکاح و رفعها بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوتی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے۔ فتنہ تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ و یثبت نسب ولداً۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا۔ یعنی منکوہہ نکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یختلط فی اثباتہ احیاءاً للولد فیترب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کیا جاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اس پر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا۔ اور مرد نکاح اسکا باپ قرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہوگا۔ و یعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد رحمہ۔ اور نسب کی مدت امام محمد کے نزدیک دخول کے وقت سے معتبر ہوگی۔ فتنہ نکاح سے معتبر نہوگی۔ وعلیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس ببيع

ایہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو طہی کی جانب داعی نہیں ہر وقت بوجہ طہی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہرت داعی ہوئی تو مجب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والا قاتمہ باعتبار ہر۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام طہی میں باعتبار داعی چونکہ ہر وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پریمہ جی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم ہیں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہو۔ ع۔ واضح ہو کہ ہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو ہر مرد وہ اسکا ہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت مستبر ہوگی تو فرمایا۔ و ہر مثلہا لعیتر با خواہتا و عاتہا و بنات اعماہا۔ اور عورت کا ہر مثل مستبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی بھوپھوپوں واسکے چچا کی لڑکیوں کے و غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہو پھر ان عورتوں میں سے اول اسکی بہنیں حقیقی یا پوری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدر من الخلفۃ لقول ابن مسعود لہما ہر مثل نسائہما لا کس فیہ ولا شطط۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ایسی عورت کے لیے (جسکا بیان نہوا اور ثوبہ زریگا) اس عورت کی عورتوں کے ہر من کے مثل ہر نہ اسین کی اور نہ زیادتی ہو۔ اور عورت پر عدت واسکے لیے ہر من ہر وقت جب ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت وائش اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواد محمد بنی آثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ورواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے مثل نسائہما کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وہن اقارب الاب اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ایہ۔ اور پس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہو۔ و قیمتہ اشئی انما تعرف بالنظر الی قیمتہ جنسہ۔ اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہو و پس عورت کی بفع کی قیمت اسکے جنس کے ہر من سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولا یعتبر باہما ولا بناتہما اذالم تکونتا من قبیلہما۔ اور ہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لہذا مینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے و کہ اسکی جنس ہونا چاہیے فان کانت الام من قوم ایہا بان کانت بنت عمہ فیہ مستبر مہر لہا انہا من قوم ایہا۔ اور اگر اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے ہر ہر اسکا ہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہر وقت پھر یہ سب ہر مثل اندازہ کرنے میں ہو اور ہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے ہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان ہر جائے۔ ہی صحیح ہر الذخیرہ ۵۔ بالجملہ ہر مثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہو۔ اور دوم بیان فرمایا کہ۔ و لعیتر فی ہر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والمال والعقل والبدن والعصر۔ اور ہر المثل میں معتبر ہو کہ دونوں عورتیں سن و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں و پس خلاصہ یہ کہ عورت کا ہر مثل اس عورت کے ہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں ہے ان باتوں میں برابر ہو۔ لان ہر المثل مختلف باختلاف ہر الاوصاف کیونکہ ہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہر وقت۔ اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال خلق و کم سن و بابرہ ہونا اور بانجھ ہونا بھی معتبر کیا۔ کافی التفہیم ۷۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کہا فی الفتح ۸۔ م۔ ت۔ پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہو۔ و کذا یختلف باختلاف الدار و العصر۔ اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف پر بدلتا ہر وقت۔ اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔ قالوا و لعیتر النساء فی البکارة لانه یختلف بالبکارة و البکارة ہر ہر سے فقہاء نے کہا کہ اگر وہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہو کیونکہ ہر المثل بلحاظ بکرہ ہونے و ثیبہ ہونے کے بدلتا ہر وقت۔ الحاصل چوبہا تین وقت میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی۔ محیط و مرعیانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے و حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اخیل و قبیل و دونوں ہونا باطل ہو۔ اگر کہو کہ عقد بیعت میں
 ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی ہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو وہ دونوں عقد یکساں ہوتے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کر کے
 حق بوجہ عاقد واصل ہونے کے ہے۔ و ولایت قبض المهر للاب بکلم الابوة۔ اور ہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ
 ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ کچھ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لایملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا
 نہیں دیکھتے کہ منفرہ کے بالغہ ہونے کے بعد باپ کو اسکا ہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ مگر آنکہ وہ باپ کو اس وقت تک
 کرے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن
 ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنًا لنفسہ۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہو جائیگا و دفع ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت
 کی اور وہ وارث ہے تو صرف تمنا سے صحیح ہے۔ ہ ع۔ پھر دفع ہو کہ بعض ملوکین میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو وہ
 بیان کے جو حصہ کہ سہل ہوتا ہے وہ سہل لینے پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہو جائے خواہ
 صریحاً یا کسی فعل سے جو ضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے باع صغیرین کہا۔ و لم یرا ان تمنع نفسها۔ اور عورت کو
 اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے و منع کے جماع سے اگر وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے و منع یعنی
 قد سہل جبکہ ہر وصول کرنے تک روکے۔ و تمنعہ ان یخیرھا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لجاوے۔ اسی یسا فرہما۔ یعنی اسکو
 سفر میں ساتھ لجاوے۔ لیتعین حقہا فی البذل کما تعین حق الزوج فی البذل۔ یہ اختیار اس واسطے تاکہ عورت کا حق بذل
 میں یعنی مہر سہل میں متعین ہو جائے جیسے شوہر کا حق بذل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ و صار کا لم یع۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا
 و یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال ہوا اور دھار نہ تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو بیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرے یون ہی عورت کو
 شوہر کو روکے کا بضع سے اختیار ہے۔ و لیس للزوج ان یمنعھا من السفر و الخروج من منزلہ و زیارۃ اہلہا حتی یوفیھا
 المہر کلہ۔ اسی المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے والے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے
 یہاں تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کر دے یعنی پورا مہر سہل ادا کرے۔ لان حق البیض الاستيفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا
 استحقاق حاصل کرنے کے واسطے ہوتا ہے و یعنی جو مانع کہ شوہر کو بقعد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھر پور حاصل کرنے کے واسطے
 اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ و لیس لہ حق الاستيفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر سہل ادا
 کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے و تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جہن استمتاع لینے میں
 خلل پڑ گیا روک نہیں سکتا۔ یہ اس وقت کہ مہر کچھ سہل ہو۔ و لو کان المہر کلہ مؤجلاً۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنی سعادتی اور دھار ہو
 لیس لہا ان تمنع نفسها۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے و یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک
 وشافعی و احمد ہے۔ لا سقاہلہا حقہا یا لا تاخیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود سعادتی دینے سے ساقط کر دیا۔ کمافی البیوع۔ جیسے بیع
 میں ہوتا ہے و کہ جب دام سعادتی اور دھار ہوں تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو بیع سے روکے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف
 ابو اسیم ابو یوسف کا خلاف ہے و یعنی بیع میں تو بائع اور دھار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر سعادتی اور دھار ہو
 تو عورت کو سعادتی اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہ ہیہا میں لکھا کہ فتویٰ ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے و۔ اور ہیہا پر تہمتا
 فتویٰ ربیعہ۔ واللوا جیہ د۔ یہ سب اس وقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو و ان دخل بہا خلک الجواب۔ اور اگر شوہر کے
 ساتھ دخل کر چکا ہو تو بھی حکم یہی ہے و کہ عورت مہر وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال لا لیس لہا ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو
 شوہر سے روکے و اسی پر ابو القاسم العفاری نے فتویٰ دیا۔ و الخلاف فیما اذا کان الدخول برضا یا حتی لو کان مکرمہ

او کا منت صابتہ او مجنونہ لا یسقط حقہما فی المجلس بالاتفاق۔ اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہو کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے۔ خود کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ حتیٰ یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ و علیٰ ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہو عورت کے ساتھ اس کی رضامندی سے غلط صحیح کہنے کا۔ کاف چنانچہ بد غلط صحیح کے عدت کو روکنے کا حق امام جم کے نزدیک ہر اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ و تنبی علیٰ ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق سببی ہر وقت خیاخیر امام جم کے نزدیک جب کہ عورت نے حق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ ولہذا ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق المجلس کالبا لئذ اذ سلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جس چیز پر عقد مقرر ہے یعنی بیع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا غلط صحیح کے پس ہر جوگی اور ہر وجہ سے ایک وطی یا غلط صحیح کے ساتھ پورا مہر تاکہ ہو جاتا ہو تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو سیر کر دے۔ ولہذا انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یجلی عن العوض ابانۃ لخطرہ۔ اور امام جم کی دلیل یہ ہو کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہو کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہو جو فح محترم میں واقع ہوتا ہو تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فح محترم کی حرمت ظاہر ہو۔ پس ایک بار سیر کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ لجمالۃ ما ورأیہا۔ اور ایک بار وطی سے مہر تک ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہر وقت یعنی مہر کا تاکہ تو وطی سے ہوتا ہو لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بار تہیقن تو اسی پر تاکہ ہونے کا مدار رہا اور بیان ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہو۔ فلا یصلح مزاحمتا للمعلوم۔ تو جو مجہول ہو وہ معلوم کی مزاحمت نہ ہوگی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بیع بھر پور حاصل ہو جانا مسلم نہیں جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی نکاح وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی تہیقن اور اس پر تمام مہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمة۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی۔ و تنبی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی تحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہی پھر جب تیسری وطی دوجو بھی علیٰ ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوتیں۔ وصار المہر مقابلا بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ و تنبی اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو۔ کالعدم اذا جتی جنایتہ یدفع کلہا۔ نظر اس کی وہ غلام جسے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دید یا جاوے۔ و تنبی جبکہ مولیٰ اس کا فدیہ نہ دے اور یہ اس واسطے کہ یہی جرم معلوم ہو کوئی اور اس کا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جتی آخری و آخری مدفع تجمیہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم وغیرہ جرم و علیٰ ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہو کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطائے مار ڈالا اس کا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دید یا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم انصاف منع میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں ابو حنیفہ کے قول پر اول ہی آسن ہو۔ محیط ہر ع۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا غلط کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اس کو سفر میں نہیں لیجا سکتا جب تک مہر نہ دے۔ م۔ و اذا اوفایا مہرا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دید یا نہ۔ پیشگی و مبادی سب ادا کیا۔ و نقلہا حیث شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لیجاوے۔ و بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے

حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقولہ تعالیٰ اسکو ہن من حیث سکنتم۔ دلیل قولہ تعالیٰ اسکو ہن الخ یعنی ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو۔ لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مرد اگر دیا ہو۔ ع۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بانہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لیجانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھو گا تو یا ہر نہیں لیجا سکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقیل لا یخرجہا الی بلد غیر بلدہ بالان الغزو بہ تو ذی۔ اور کہا گیا (فقہ ابوالملیث قائل ہیں) کہ عورت کو سوئے شہر کے غیر شہر میں نہیں لیجا سکتا کیونکہ پردہ سی عورت ایذا پہناتی ہے۔ وفی قری المصر القریۃ لا تحقق الغریبہ۔ اور شہر کے قریب والے کاؤنڈن میں پردہ سی ہونا متحقق نہیں ہوتا۔ امام ظہیر الدین۔ غیثانی رحمہ اللہ کہہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقہ ابوالملیث کے قول سے حاوی ہے یعنی چاہے پردہ سی لیجاوے۔ الظہیرۃ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس وملتقی البجاری۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ ہے کہ عورت کو پردہ سی نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا اسی پر بزاز نے وغیرہ نے جرم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہہا کہ جو مصلحت نظر آوے امیر فتویٰ دے۔ مگر لوگوں نے تو جرم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور تقلد کچھ مصلحت نہیں دیکھتا وہ تو فتویٰ دیدگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک وشافعی و احمد ہے۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اوج کیونکہ آئین حق شوہر کا ابطال نہیں اور اگر مرد کے طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو کھانا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو بخر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کاف اسپر ہو کہ آئین قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر منہج کہتا ہے کہ اس دیار میں صحیحی کہ مذہب دہلی کے خلاف وغیرہ یہ کام ممکن نہ ہو اور لجا ضرورت ہو ورنہ نہیں۔ اور جاوے اپنی والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایک بار اور دیگر محرات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال میں ایک بار اور جاوے اگر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتوں کو نہلائی ہو اور اسکا اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونوں گنہگار ہونگے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں مسلمان نائن و دھوبن و اپنی ضروریات خریدنے والی و حرفہ و لیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوے تو مفسدات نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کے جلنے میں مستحب جواز ہے کمافی الاشباہ۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ بدیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے مستحب یہ ہے جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہاتوں میں اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ میں منتقل کرنا مطلق جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر لمجاظ وطن کے نہ ہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے کہ۔ و۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و من تزوج امرأة۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا فی المہر۔ پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ و من بین چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہو یا خود مہر میں کہ ٹھہرا تھا یا نہیں۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور بیان مراد یہ ہے کہ بعد دخول کے دو دن نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ فالقول قول المرأة الی تمام مہر مثلہا۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج فیما زاد علی مہر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے آئین شوہر کا قول قبول ہے۔ و۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل چند ہزار درم ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہیں ہے اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہے اس قسم کے واللہ میں نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں کیا۔ اور پہلے قسم لینے میں قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے کہا کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونوں نے قسم کھائی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونوں نے گواہی دے تو دونوں سا قطر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا

حکم نہیں ہے۔ و ہزار واجہ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور سو ما کی روایت ہے۔ و ذکر فی الجامع الکبیر
انہ یکم متعہ مثلہا و ہوقیاس قولہا۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ
کے قول کا قیاس ہے۔ کیونکہ انکا قول و ہر مثل کو حکم ٹھہرا تا تو یہاں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ لان المتعہ موجبہ بعد
الطلاق کہہر مثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے ہر مثل واجبی ہے۔ بلکہ ادلی عبات یہ کہ جیسے
بعد دخول کے ہر مثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے یوں ہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے ہر مثل کے متعہ مثل واجبی
حق ہوا۔ فتحکم کہو۔ تو متعہ مثل بھی مانند ہر مثل کے حکم ہوتا لیکن تحقیق یہ کہ دونوں بہترین مختلف نہیں بلکہ بروایت کافر و حق سلاسل
ہو جس سے دونوں میں موافقت ہو گئی۔ و وجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف
والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی موقوفین مسئلہ کا فرض ہزار اور دو ہزار رکھا یعنی قبل الفل طلاق ہی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار ہر ٹھہرا
مجھے پنج سو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعہ مثل کو حکم نہیں ٹھہرا کہ نہ
حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ و المتعہ لا تبلغ ہذا مبلغ فی العادۃ فلا یغیب
تحکمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا۔ ف۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر
کامع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعہ مثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ و وضع المسالۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ و اربع
اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا۔ ف۔ یعنی قبل دخول کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درم
ہر طبقے پچاس چاہیں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا یا پنج چاہیں۔ و متعہ مثلہا عشر و ن۔ اور ایسی عورت کا
متعہ بیس درم ہوتے ہیں۔ ف۔ تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکمہا۔ تو متعہ مثل کو حکم
ٹھہرانا مفید ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ پنج درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا ٹھہرے۔ و بیس قبل عورت کامع قسم ہے اور گواہ شوہر
پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہو۔ ہاں اس عادت سے قول شوہر رکھا گر جامع صغیر میں تو کچھ بھی
مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ۔ و المذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فحمل علی ما ہوا لہ
فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے ہزار و دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں۔ تو اس خاموشی
کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ ف۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعہ مثل شاہد نمبر کے پس قول شوہر مع
قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ ہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ و شرح قولہا فیما اذا
اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ و قول ابوحنیفہ و محمد رحمہما کی شرح در صورتیکہ جو در نکاح قائم
ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعوی کیا۔ ف۔ یعنی ہزار درم ٹھہرا تھا۔ و المرأة الاغیر
اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا۔ پس دونوں کی اصل پر ہر مثل حاکم ہے۔ فان کان ہر مثلہا الفا و اقل فالقول
قولہ۔ پس اگر عورت کا ہر مثل بھی ہزار درم حاکم ہو تو قول شوہر کا ہر مثل اسی کے واسطے ہر مثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر
گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعوی ثابت ہو جائیگا۔ وان کان
الغیرین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر ہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہر مثل اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہاں ہوا
کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ و ایہا اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں
گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ ف۔ حتی کہ اصل صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ ہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعوی
مبین ہو جائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لاوے یا تو ہزار ہر ہوا مدلل ہو گیا۔ یہ جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ وان
اقام البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے۔ ف۔ اور دونوں کے گواہ حامل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل میتہا۔ ف۔

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لانا تثبیت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادہ کو ثابت کرتی ہے۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت دس گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاضی کا حکم ٹھہرے کہ وہ فریق گواہان میں جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے فقہ راوی نے اس پر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہے۔ یہ قودہ اعلیٰ میں ہے۔ وفی الوجه الشانی بیئینہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے۔ یہی صحیح ہے۔ ۴۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہو اور مرد ہزار کا مدعی اور اس پر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو گواہ بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو جسے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں لکھ تجویز کیا کہ اول مہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لانا تثبیت المحط۔ کیونکہ مرد دس گواہ گھٹانے کو ثابت کرنے ہیں۔ پس یہی قبول ہوئے۔ مین کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا اور بڑھانا کچھ متا کہ نہیں ہوتا ہے۔ لکنہ بحر فتل۔ م۔ وان کان مہر مثلھا الف و خمس مائۃ۔ اور اگر اس کا مہر مثل ہزار یا پنج سو درم ہو تو یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالف۔ تو دونوں سے باہم قسم لیا جائے۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے انکار پر قسم کھا دے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہو جائیگا۔ و افّا حلفا۔ اور اگر وہ دونوں نے قسم کھائی۔ ف۔ اور گواہ نہیں۔ تجب الف و خمس مائۃ۔ تو ایک ہزار یا پنج سو درم یعنی مہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن امام رحمہ سے صریح قول مروی نہیں۔ و ہذا تخریج الرازی۔ اور یہ راوی رحمہ کی تخریج ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو بکر البیہاوی الرازی رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی۔ یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ۔ یتحالفان فی الفضول الثلاثہ۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیا جائیگا۔ ف۔ یعنی مہر مثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لیا جائے تاکہ بات ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انہیں کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم یحکم مہر مثل بعد ذلک۔ پھر بعد یا یہی قسم کے مہر مثل کو حکم بنا یا جاوے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو ہر قسمی نہیں رہا اب مہر مثل لامحالہ موجود ہوا۔ لیکن اس میں اشکال ظاہر ہے لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ ہر قسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی۔ اور اگر ہر قسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو تو مثلاً مرد دعویٰ ہو کہ مہر کچھ قسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعویٰ کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب مہر مثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر مثل واجب ہوگا۔ ف۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لانا ہو الاصل عندہما۔ اسلئے کہ مہر مثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک۔ ف۔ اگرچہ مہر مثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اسلئے کہ قاعدۃ القضاء بالمسمی فیصار الیہ۔ ہر قسمی کا حکم دینا معتذر ہے تو مہر مثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا۔ ف۔ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف۔ اسطرح کہ میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جو رو میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اس میں حکم ویسا ہی جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف۔ خواہ مہر کے قسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار مہر مثل لا یسقط بموت احدہما کیونکہ مہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا۔ ف۔ لیکن خفی نہیں کہ وارث سے قسم بھی نہیں ہوگی بلکہ اس کے علم پر اسطرح کہ دائرہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا۔ ف۔ اسطرح کہ شوہر کے وارث

اور زوج کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفہ رحمہ ولایستی
 القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہ رحمہ قلیل کو ستنے نہیں کرتے جن وستی
 اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز ہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا ہر نہیں ہوتی، تو بھی قسم سے قول نہیں کاہی اور
 عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یتاثلشئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
 قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں۔ جو عادت میں ہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
 قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیات۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک
 جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ہے۔ یعنی جیسے شوہر زوجہ کی زندگی میں مقدار ہر میں اختلاف کا حکم فصل
 مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار ہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسلمی۔ اور اگر
 اصل سہمی میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ یعنی بعد موت شوہر زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل سہمی میں اختلاف
 ہوا۔ فصند ابی حنیفہ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہوا ہے۔ مثلاً وارثان شوہر
 نے کہا کہ ہر دو ہزار درہم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ ہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان شوہر
 پر گواہ لانا لازم ہے۔ فالجاصل انہ لا حکم لہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما عینہ من بعد انشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
 شوہر زوجہ کی موت کے بعد امام رحمہ کے نزدیک ہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ اس کے
 مثل عورتیں تو مرچکیں بھر ہر المثل ممکن نہیں ہے۔ م۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی الگ و شافعی و احمد کا
 قول اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ واذامات الزوجات وقد سہی لہما ہر اقلو رتہما ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
 یسم لہما ہر اقل شئ لورثتہما عند ابی حنیفہ۔ اور جب شوہر زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا ہر سہمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
 کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس ہر سہمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے ہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے
 نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقال لورثتہا لہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں
 صورتوں میں ہر ہے۔ معنہ السہمی فی الوجہ الاول و ہر المثل فی الثاني۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں ہر سہمی ہوگا
 اور دوسری صورت میں ہر المثل ہوگا۔ اما الاول فلان السہمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول (یعنی ہر سہمی کو ورثہ سے لئے جن
 ایسے کہ جو ہر سہمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکہ بالموت فیقضی من ترکہ۔ حالانکہ وہ موت سے تاکہ ہو چکا تو شوہر کے
 ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولاً فیسقط لفضیہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہو تو اس
 ہر سہمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لایہ
 مری یا حرام جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین ہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ ہر سہمی نہ تو
 صاحبین کے نزدیک ہر المثل و امام رحمہ کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثاني۔ اور رہا بیان اس امر وہ کہ۔ فوجہ قولہما ان ہر المثل صار
 دنیا فی ذمتہ کا سہمی فلا یسقط بالموت کما اذامات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ ہر المثل قرضہ ہو گیا
 جیسے ہر سہمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ وجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ہے کہ اس
 صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولای حنیفہ ان موتہما تل علی انقضاض اقرانہما فہر من یقدر القاضی ہر المثل
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر زوجہ دونوں کا مرجانا اس کے برابر وارثوں کے مرجانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے ہر کے ساتھ
 قاضی ہر المثل کو اندازہ فرما دیا جائے۔ لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر نہ ہو گا اور ہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ اور یہی ہے جو
 الی امر آتہ شیئاً۔ جس مرد نے اپنی عورت کے پاس کچھ چیز بھیجی ہے۔ اور یہ تصریح نہیں کہ ہر میں سے ہر دہا ہے۔ تو آخر میں ان چیزوں

گفتگو شروع ہوئی۔ تعالت ہو ہدیہ۔ پس عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ ہدیہ ہوتی۔ اور شوہر و زوجہ میں ہدیہ واپس نہیں ہو سکتا تو زوجہ کا ہر وہ باندہ شوہر باقی ہے۔ وقال الزوج ہومن المہر اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں۔ عورت نے یہ نہیں سنا۔ قال قول قول۔ تو قول شوہر ہی کا ہوگا۔ مع قسم کے رفع۔ د۔ لائے ہو الملک۔ کیونکہ شوہر ہی ملک کرنے والا ہے۔ عورت یعنی وہی ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے۔ فکان اعرف بجهة التملک۔ تو ناک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے۔ عورت نے وجہ اسنے کہا کہ میں نے مہر کی جہت میں دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائیگا۔ کیف وان الطاهر انہ لیسعی فی اسقاط الوجہ اور کیونکہ اسکا قول مسلم نہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے میں کوشش کرے گا۔ یعنی پہلے وہ مہر ساقط کرنے میں سعی کرے گا پھر البتہ اگر وہ یہ دیکھا پھر اگر عورت کو اولاد ملے کہ اسنے ہدیہ میں دینے کو گواہ قبول ہو گئے ورنہ موافق قول شوہر کے یہ چیزیں مہر میں رکھی جاویں گی۔ قال الا فی الطعام الذی یؤکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھا لیا جاتا ہے۔ عورت جیسے بھونا گوشت، اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلا و روٹی۔ سمن و لکڑی کھیر اور بوزہ وغیرہ جو دیر تک ٹھہر نہیں سکتے ہیں۔ فان القول قولہا۔ تو ایسے طعام میں قول عورت کا قبول ہے۔ عورت یعنی استخانتا۔ والمرا دمنہ ما یكون حمیلاً الا ان اور طعام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو۔ بالفعل کھا لیا جاد۔ ایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں ہے تو عورت کا کہنا کہ یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا۔ لائے تعارف ہدیہ۔ کیونکہ انکا ہدیہ ہونا متعارف ہے۔ عورت تو ظاہر حال عورت کا شاہ ہے۔ فاما فی الخطیۃ و اشعیر فالقول قولہ ما بینا۔ رہا گھوٹ و جو کے بارے میں تو قول مرد کا مسلم ہوگا جو اس کے جویان چوکا ہے کہ یہ چیزیں ذخیرہ ہو سکتی ہیں تو مرد نے اپنے سر سے قرضہ مہر ساقط کیا۔ وقیل ما یجب علیہ من الخیار والدرع وغیرہ لیس لہ ان تحتسبہ من المہر لان الظاہر یکذبہ والقد اعلم۔ اور کہا گیا ابو القاسم بصغار نے کہا۔ عورت کو اور عورتی و گرتی وغیرہ (زار پانچامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ عورت فقیر ابو اللیث نے کہا کہ مختاریہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب ہیں جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اس پر واجب جیسے ڈرعی و گرتی وغیرہ اس میں قبول نہیں ہے۔ د۔ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کر کے اپنا باقی مہر لیوے۔ شوہر نے زور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھر لیا پس اگر عورت نے عرض دیا ہو تو عرض کو اسکی جنس سے پھیرے۔ ذلیعی مع۔ باپ نے دختر کو زور وغیرہ سے سنوار کر کہیں پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے آپ نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے والد اسنے یہ دعویٰ کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتویٰ کے واسطے مختاریہ ہے کہ اگر ایسی چیزوں میں عورت جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہی کا اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے۔ مع۔ اگر باپ اشراف میں سے ہو تو استخانتا اسکا قول قبول نہیں ہوگا۔ المنہرق۔ ان یا ولی صغیرہ کا حکم شل باپ کے ہے۔ اگر ماں نے دختر کو جہیز میں باپ کی چیزیں اسکے علم و حضور میں دین اور باپ خاموش ہو اور لڑکی خسرال گئی تو پھر باپ کو اختیار نہیں کہ دختر سے واپس لے۔ ت۔ شوہر کے پاس بنیر اپنے لائق جہیز کی سچی گئی۔ تو کہا گیا کہ جب تک زمانہ دراز نہیں گزرا کہ والد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن ہذا اتفاق میں برازیہ سے لایا کہ مجمع یکہ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ فصل۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔ و اذا تزوج النصرانی نصرانیۃ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ عورت یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مبہوت میں کہا کہ ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا علی میتہ۔ مرد پر عورت۔ جو جائز شرعاً فایع نہیں ہوا ہے مثلاً خود مرگیا یا نکاح کیا جائز کے خلاف پر غصہ کہ ایسی چیز پر جو مال متقوم نہیں ہے۔ او علی غیر مہر۔ یا غیر مہر پر عورت یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ ہر کچھ نہیں ہے۔ وذلک فی دہم جائزہ۔ اور ایسا نکاح انکے دین میں جائز ہے۔ عورت یعنی حالت یہ ہے کہ لکے برائے کے طریقہ میں جسکی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہے۔

و دخل بها۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا۔ اور طلقہا قبل الدخول بہا۔ یا اس کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
اومات عنہا۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا۔ یا عورت ہی اس کے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہا مهر تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ یعنی جو کچھ باہم قرار دیا ہو وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گزری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے حصول
فوج کا طلب کرنا لازم کیا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانوں کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال ہر نہیں دلویا جائیگا خواہ مدخلہ وغیرہ ہو کر ہر تاکہ کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ وکذلک
الحربیان فی دار الحرب۔ اور یوں ہی اگر حربے کا فرض حریہ کا فرض سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں
میں یہی حکم ہے۔ اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دارالاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے آجائے
مقدمہ پیش کریں۔ و ہذا عندی حنیفہ و ہو قولہما فی الحربیین۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ یعنی صاحبین موافق امام رحمہین حربیوں کے مسئلہ میں۔ واما فی الذمیہ مساو
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دارالاسلام کے کافر عیال میں سے ذمی نے ذمیہ سے نکاح
نکاح کیا ہو۔ فلہا مهر مثلہا ان مات عنہا او دخل بها۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اس کے مثل عورتوں کا ہر لیگا بشرطیکہ مرد ذمی ہو
چھوڑا یا اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ و الممتنع ان طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور منع لیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدیا ہو۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہوں تو
مابدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں۔ اور پہلی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ و قال زفر فرج لہا مهر المثل
فی الحربیین ایضا۔ اور زفر فرج نے کہا کہ حربے جو مردین بھی عورت کے واسطے ہر المثل کا حکم ہوگا۔ جیسے ذمیوں میں
صاحبین کا قول ہے۔ لہ ان اشترع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال۔ زفر فرج کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں
شرع فرمایا سوائے بعض مال کے۔ تو کوئی نکاح نہیں کرے گا کہ اس کے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا۔ و ہذا الشرع
وقع عام۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی۔ چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت بقا سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت النکاح علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا۔ اور جب تک
دوبی اپنی ملک میں کس شخص خود مختار موجود ہے تو اس پر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور بیان یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسے شرع
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا۔ اور یہ بھی ہوا کہ اصل میں عورت کے
واسطے صل سے یہ ہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت جو ہر
بن بھی یہی کہ اس کے لیے ہر المثل یا مستقیم مثل مستحق ہے۔ یہ امام زفر فرج کی تشریح و دلیل بطور اختصار ہے۔ ولہذا ان اہل الحرب غیر بشر
حکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے۔ پس التزام
منہ سے اجر حکم عمل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ و ولایۃ الالزام منقطعۃ لتباين الدار
و حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے۔ ہمارا حکام اسلام صرف دارالاسلام
والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمۃ سبہ خلاف ان کافروں کے جو دارالاسلام کی امت
ہیں جنکو ذمی کہتے ہیں۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے ہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم التزموا احکامنا فیما صح
الیہم معاملات۔ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جبکہ تعلق معاملات سے ہے۔ ہر وقت سوائے عبادت
کے۔ کالیہ و الزنا۔ جیسے سود اور زنا۔ حتیٰ کہ زنا کاری سے اپنی سزا سے حد شرعی ماری جائیگی۔ و ولایۃ الالزام تحقیقۃ
لا اتحاد الدار۔ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی تحقیق ہے کہ کیونکہ ملک ایک ہی ہے۔ ہر وقت دارالاسلام میں مد بھی ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ غرض نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرح کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا قتال فیہم۔ ولابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات و فیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں نے اپنے دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وہ اسے ترک اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا، رفت۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے جسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکوان احکام کی پابندی نہ کریں۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کی طرف راجع ہیں اس میں بعض احکام تو جیسے شرع عدل میں ہو اس طرح وہ بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ شرع عدل سے انکا اعتقاد مخالف ہو تو اس میں بھی انھوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف اسکا اعتقاد شرع حق کی پابندی انہیں لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہو حالانکہ مخالف شرع حق ہو اور اسی قسم سے معاملہ کا حکم ذکر ہے تو اس میں بھی انھوں نے جسے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی انہیں لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہیں پایا۔ ہا انہر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہو لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہو چاہے فرمایا۔ ولایۃ الاموال بالسیف او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنے کی ولایت با توکلوار سے یا حجت غالب کرنے سے رفت یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تمہارے قتل کرینگے یا ہماری بات حق ہو یا بن دلیل پس قہر لازم ہو بلکہ التزام صرف تمہارے ہو کیونکہ حجت کا طلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔ وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہو بلحاظ عہد نامہ کے رفت یعنی جسے انکو عہد دیا کہ تمہارے جان و مال کی حفاظت ہم پر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا یا بن شرکم وما یدنیون۔ پس ہم حکم دینے گئے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو انکے دین پر چھوڑ دین رفت۔ تو ہم انکو تمہارے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کر دین پھر بھی وہ عمل نہ کریں انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعاً الزامی ولایت نہیں ہے۔ فصاروا کاهل الحرب۔ (تو اس بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہو گئے رفت کہ ہمکو عدل کی راہ سے نہیں ہر الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزمۃ۔ برخلاف زنا کے رفت کہ زنا کرنے میں ذمیوں پر حد مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انہر اپنا دین جاری کرتے ہیں بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کلہا۔ اسوجہ سے کہ زنا زنا نام دنیوں میں حرام ہے رفت۔ بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جسے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زنا کاری کو یا مان بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربو استثنیٰ عن عقودہم بقولہ علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفت کہ آپ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن اشعی بن سلا وروی ابو سعید نخوع عن ابی الملیح مرسلات ۶۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الامن ابی فلیس بمنینا و منینہ عہد۔ خبردار ہو کہ جسے سود کھایا تو ہمارے واسطے درمیان عہد نہیں ہوتا۔ بہر حال سود کا معاملہ خاصکے مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے لکھا کہ۔ بخلاف ایسے امور کے جو جسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ۔ لہذا ذمی نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شراب خواری و سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانوں کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہوسکے تو انکی سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مست۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے جہاں تک سولہ ذمہ سود خواری و عہد قمار بازی وغیرہ کے جسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات میں اس میں عوام کو دخل نہیں تو اب نکاح میں وہ اپنے دین پر چھوڑے جاویں چاہے اگر انکے طریقہ میں مردار پر یا غیر ہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اسکو لے کر چھوڑ دیا اور عدت کے واسطے کچھ مہر مال نہیں ہوگا۔ م۔ و قولہ فی کتاب او علی غیرہ۔ اور

یہ جو کتاب میں فرمایا اعلیٰ غیر ہفت یعنی بغیر ہر پر نکاح کیا یہ دوسری کو مختل ہے۔ مختل نفی المہر و مختل السکوت۔ احتمال ہے کہ ہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ ہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہفت یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان ہر کے نکاح کیا و علیٰ ہذا یہ معنی ہو کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور ہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ ہر نہیں ہوگا۔ وقد قيل فی المسئلة وال سکوت روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مرد ار کو ہر کرنے میں اور ہر سے سکوت کرنے میں دور و اتین ہیں ہفت یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مرد ار پر نکاح کیا یا نکاح میں ہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ سے دور و اتین ہیں ایک روایت میں ہر المثل واجب تھا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العنا یہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ہفت یعنی سب صورتوں میں امام رحمہ سے ہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر ہر ہو یا ہر میں مرد ار یا خون ہو جو حقیقت میں مال مقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ہے۔ حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال مقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ فہم اسلم اسچر شوہر و زوجہ دون مسلمان ہو گئے۔ او اسلم احدہما۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ہے۔ حالانکہ ہر تنہا اور انہیں ہوا ہے۔ فلہما الخمر و الخنزیر۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناه اذا کانا باعیا ہما۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ہفت یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والا سلام قبل القبض۔ اور مسلمان ہو جانا بہر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ہے۔ لولہ اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سر کر کے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیزیں معین تھیں پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سر کر کے بربادی سے بچا سکتی ہے اگر سور کو برباد کرنے کے سواے چارہ نہیں ہے۔ وان کانا غیر اعیانہما فلہما فی الخمر القیمۃ و فی الخنزیر ہر المثل۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب ہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت لیگی اور سور ہر ہونے میں ہر المثل لیگا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لہما ہر المثل فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے ہر المثل دون صورتوں میں ہر ہفت خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لہما القیمۃ فی الوجہین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دون صورتوں (معین و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی۔ بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہوگی۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک ہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجہ قولہما ان القبض موکد للک فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ہفت۔ تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ شبه بالعقد۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ہفت۔ کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد ہر ہفت کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا منع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے مانند عقد کے منع ہوا ہے پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا منع ہے۔ و صار کما اذا کانا غیر اعیانہما۔ اور معین کا معاملہ وہی ہے ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ہفت۔ کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اسطو و جبکہ شراب یا سور جائز سور پر قبضہ کرنا منع ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ و اذا التحقت حالۃ القبض بحالۃ العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب ہر المثل فکذا ہما۔ اور جب قبضہ کیا گیا بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر دون وقت عقد کے مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین ہر

عقد ہاندہ طے تو تسمیہ صحیح نہ رہتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کہ چونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر ہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محمد رح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوہی کو کسی کرتے وقت دونوں ذی تھے۔ لکون المسمی بالاعتدال۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ایک زکوٰۃ مال تھا۔ اور شرط یہی کہ کسی مال ہو پس یہی سہمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب العیثمۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس سہمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے منع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر سہمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام سہمی ہر ہو کہ قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیفۃ ان الماک فی الصداق المعبین۔ تم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین ہر سہمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تکاک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس ہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ فہے شوہر کو ہر کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع یا لا اسلام کا استدراک المصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہی کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اسکے شراب کو سرکہ کر سکتا ہے لیکن سوہی کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین ہر سہمی میں ہے۔ و فہے غیر المعین بالقبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین ہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ فہے ہر شراب یا سوہی غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے۔ ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فہے امتنع یا لا اسلام۔ تو قبضہ سے ملک بوجہ اسلام کے منع ہے۔ فہے شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا امتنع ہے۔ بخلاف مشتری۔ بخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہی کے فہے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف اما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ فہے خواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے منع ہے۔ و اذا العقد بالقبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سوہی قبضہ کرنا متعذر ہو۔ فہے حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ سہمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العیثمۃ فی الخمر لانه من ذوات قیم۔ سو غیر معین میں اہمیت نہیں وجب ہوگی کیونکہ سوہی ذوات القیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانسی نہیں ہوتا بلکہ قیمت اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمۃ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے وقت کیونکہ اسکا قائم مقام ہی قیمت ہے۔ ولا لذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانسی میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائم مقام اسکے مثل شراب ہے۔ اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے۔ فہے قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سوہی جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے۔ فہے عورت کو اسکا ہر مثل لیا گیا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجہ بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر ہر سہمی کی قیمت لایا تو سوہی کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہی کی قیمت گرہا

عقد ہاندہ طے تو تسمیہ صحیح نہ رہتا تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کہ چونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سوہی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر ہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ و محمد رح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوہی کو کسی کرتے وقت دونوں ذی تھے۔ لکون المسمی بالاعتدال۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ایک زکوٰۃ مال تھا۔ اور شرط یہی کہ کسی مال ہو پس یہی سہمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فوجب العیثمۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس سہمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے منع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر سہمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام سہمی ہر ہو کہ قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولای حلیفۃ ان الماک فی الصداق المعبین۔ تم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین ہر سہمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تکاک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس ہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ فہے شوہر کو ہر کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لا یمتنع یا لا اسلام کا استدراک المصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سوہی کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اسکے شراب کو سرکہ کر سکتا ہے لیکن سوہی کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین ہر سہمی میں ہے۔ و فہے غیر المعین بالقبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین ہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ فہے ہر شراب یا سوہی غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے۔ ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فہے امتنع یا لا اسلام۔ تو قبضہ سے ملک بوجہ اسلام کے منع ہے۔ فہے شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا امتنع ہے۔ بخلاف مشتری۔ بخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سوہی کے فہے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف اما استفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ فہے خواہ خریدی ہوئی ہو یا غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے منع ہے۔ و اذا العقد بالقبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سوہی قبضہ کرنا متعذر ہو۔ فہے حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ سہمی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العیثمۃ فی الخمر لانه من ذوات قیم۔ سو غیر معین میں اہمیت نہیں وجب ہوگی کیونکہ سوہی ذوات القیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانسی نہیں ہوتا بلکہ قیمت اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمۃ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے وقت کیونکہ اسکا قائم مقام ہی قیمت ہے۔ ولا لذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جو کھانسی میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائم مقام اسکے مثل شراب ہے۔ اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے۔ فہے قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سوہی جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے۔ فہے عورت کو اسکا ہر مثل لیا گیا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لوجہ بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر ہر سہمی کی قیمت لایا تو سوہی کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں۔ یہ اسی وجہ سے کہ سوہی کی قیمت گرہا

رضی اللہ عنہما کا قول ہو اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد نہ جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جاننا
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہو کہ انھوں نے قطعی حدیث سے
بازی اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہو۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ
کھل جائز ہی نہیں ہوا۔ اور نحوہ اسکی حدیث ابو داؤد و بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہر جہاں آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔
لہذا عراقی نے کہا کہ حدیث اس شخص پر محبت ہو چکے کہ نکاح منع صحیح ہے نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح
نہوں نے میں کوئی نص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور نانی ہونا اسکو نافذ کرنے و طے کرنے میں ہے اور یہ بلا خلاف ہمارے نزدیک
نہیں جائز ہے دلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذہا کما تھا تعینہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں
کا عیال نہ کرنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہے۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہو تو اسکو بھرنے کا اختیار ہے۔ فلما یلکنا نہ بدون اذن مولانا۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہے۔ پھر باندی کے حق میں موتی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفادض و متولی و غلام و اذن۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہو
والدہ فی الغمر۔ و کذا لک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے۔ کہ بدون اجازت مولیٰ کے اسکا نکاح نافذ نہیں کیونکہ حکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہے جب تک اسپر ایک دم باقی ہو۔ لان الکاتبۃ اوجبت فک النکاح فی حق الکاتب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق میں اسکی مالیت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رقیہ کے حکم پر
رہ گیا۔ یعنی خود تصرف سے منع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
باجازت ملی کہ اپنی رائے سے بیعت چاہے کمائیان جمع کر کے کل مقدار مال اتنی قطعون سے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کتابتوں میں
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ ہوال و حقیقت مولیٰ کی ملک میں حتیٰ کہ ہوال اسکے پاس ہیں انہیں اسطرح تصرف نہیں
کر سکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولہذا لایک المکاتب تزویج عبیدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کر سکتا
ف۔ جو غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہو کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر میں کفول ہو جاوے۔ و یلک تزویج امۃ لانه من یاب الکتاب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیابہ سکتا ہے کیونکہ
یکائی کے باب سے ہوت۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیابہ تو طہار الروایہ میں نہیں جائز ہے۔ و کذا المکاتبۃ لایلک تزویج نفسہا بدون اذن مالک
و نکاح تزویج انتہا لما بینا۔ اور اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیابہ دے جو اسکے جوہر بیان کر چکے۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ نہ اسے حفاظت وغیرہ کے قصہ سے ہو۔ و کذا المدبر و ام الولد۔ اور یہی
حکم مدبر و ام الولد کا ہے۔ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان المالک فیہا قائم
کیونکہ مولیٰ کی ملک مدبر و ام الولد میں قائم ہے۔ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ مالک مذکور یا موت خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منع ہے۔ ہوتا
مگر مولیٰ کی اجازت پر نفاد موقوف ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دیکھا تو باطل ہو گیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد نافذ ہو گیا۔ م۔ و اذا
تزویج العبد باذن مولانا۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا۔ حتیٰ کہ
صحیح ہوا تو اسکی جود کا ہر کچھ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اسکے مہربانان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ قالمہر دین فی رقبۃ بیع فیہ ہیں مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہو جسکے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائیگا۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ۲۔ لمان ہذا دین وجب فی رقبۃ لعبد لوجود سبب میں اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا۔ یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جس میں بابت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اس لیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہو اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہو گا حتیٰ کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولیٰ کا نقصان ہو گا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر فی حق المولیٰ لصدر الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیتعلق برقبۃ دفعاً للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہو گا تاکہ قرضخواہوں سے مسرت دور ہو۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے تو قرضخواہوں نے مہر کی حقدار عورتوں کو بتدبیر بیچ تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاق ہو گا لہذا یکبارگی ہوا۔ کمائی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ میں حکم ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت میں سودا گردن سے اودھا مال خریدے حتیٰ کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرضخواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اسکو فروخت کر دین۔ چھپ رہا صبح بد کہ اگر قرضداروں نے اسکو ایک بار فروخت کر لیا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے قرضداروں نے فروخت کر کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضدار باقی ہیں جسکا قرضہ دوم درجہ کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔ (فروع) غلام کی وجہ کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتیٰ کہ اسکے مطالبہ میں فروخت ہو سکتا ہے۔ والمہر والمکاتب یسعیان فی المہر ولایا علی فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر میں سعایت کریں گے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں جاویں گے۔ لانہما لا یحتملان انتقل من ملک الی ملک مع بقاء الکتاہۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تدبیر و کتاہت باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں۔ کیونکہ اس مولیٰ نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہونے تو غالباً مشتری انکو اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتاہت لازمی ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا۔ لیکن من کسبہما لاسن نفسہما۔ (تو کھار) یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونوں کی ذات سے۔ پھر مولیٰ کی اجازت نکاح کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی ہلاکت ہوتی ہے۔ واذاتزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولیٰ طلقھا او فارقھا اور اگر غلام نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جہاد کرے۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہیں ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہما العقد و متارکتہ لیسعی طلاقاً و مفارقتہ۔ کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ و ہوا لیسعی بحال العبد المتمر۔ اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ ہی زیادہ مناسب ہے۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔ او ہوا دنی فکان المحل علیہ اولی۔ یا رویت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہو گا۔ پس یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہو گا کہ نکاح کو مولیٰ نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی میں محمول کو تنہا یعنی مولیٰ نے اجازت نہ دی بلکہ رد کر دیا تو یہ نتیجہ ہو گا کہ مولیٰ نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہیں دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی ہو گا۔

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقھا تطلیقہ۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے
 طلاق دینا۔ تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکید ہی حکم پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ۔
 حکم الرجعة۔ تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازت۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہو۔ لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی
 نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہر نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا مستحب ہوگا۔
 پس حاصل یہ ہوگا کہ اجازت یا تو کلام صحیح سے ہو یا ایسے کلام محمل سے جو اجازت کے معنی میں راجع ہو۔ م۔ و من قال لعبدہ
 تزوج بذا الامتہ۔ اور جس مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے۔ تو اس میں آیا تزوج صحیح کہ حکم دیکھا یا
 تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد۔ چنانچہ فرمایا۔ فتر و جہانکا حافسا۔ پس غلام نے اس باندی سے
 فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا۔ یعنی شرائط صحت اند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ و دخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت سے
 ساتھ دخل کر لیا۔ حتیٰ کہ مہر لازم آگیا۔ فاتیہ بیاع فی المہر تو غلام مذکور ہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا۔ اور مولیٰ کا اجازت
 دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ و قال ابو حنیفہ رحمہ اذا اعتق۔ اور عتق
 نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا۔ بالفعل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہیں ہے۔ و اصلہ
 ان الاذن فی النکاح یتعمد القاسد و المجاوز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرانی حق المولیٰ و عندہما ینصرف الی الجائز لا غیر فلا
 یکون ظاہرانی حق المولیٰ فواخذ بہ بعد الاتفاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
 نکاح فاسد نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی دلی سے لازم آیا) مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (حتیٰ کہ اس کا غلام
 فروخت ہوگا) اور صاحبین رحمہ کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولیٰ کے حق
 میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے، اخذ
 ہوگا۔ لہذا ان المقصود من النکاح فی استقبال الاعقاف و التحصین و ذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
 زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپ کو عقیق رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ رکھنا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
 و لہذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کی طرف
 راجع ہوگی۔ حتیٰ کہ نکاح جائز کیا تو چھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھا دے کہ زمانہ باقی میں
 اس نے تزوج نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہو گیا کافی المبطوط۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کی طرف
 ظاہر ہو تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے۔ کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع فاسد
 دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل و ہو ملک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ
 تصرفات کی قدرت ہے۔ و لہ ان اللفظ مطلق فیمجرى علی اطلاقہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق
 پر جاری کیا جائیگا۔ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اس کی اجازت میں آگیا۔
 کہا فی البیع۔ جیسے بیع میں۔ بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر توکیل کیا کہ میرا نکاح کر دے تو
 فاسد نکاح کو شامل نہیں حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے توکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ م۔ و۔ اور یہ کہنا کہ بیع
 میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ و بعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل
 اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و وجوب المہر و العدة علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے
 نسب ثابت ہوتا اور مہر و عدت واجب ہونا یا اعتبار و طی پائے جانے کے۔ تو اگرچہ عدت کا شمار کچھ بیان مقصود امور میں سے
 نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہ حکم ہوتا مگر وہ تو عدت مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ و مسئلہ البیعتین ممنوعہ

علی ہندہ الطریقہ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ منسوخ ہو فت۔ بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزویج نہ کروں گا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی حائض ہو جائیگا۔ اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر نہیں ہو اس واسطے کہ قسم کا مدار عزت و رواج پر ہو، بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد نکاح صحیح دونوں جائز ہیں النہر۔ واضح ہو کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن زوج عبدہ امیر لہ ما ذون مالہ امرأۃ۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار ما دون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی فت۔ یعنی مولیٰ نے اجازت دی۔ جائز۔ تو نکاح جائز ہو فت۔ اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا۔ والمرأۃ اسوۃ للغیر ما فی مہرہا۔ اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی۔ فت۔ یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درہم ہو اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درہم ہو ہر ایک اس دو ہزار میں سے چارہم یعنی پانچ سو درہم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد ازادی کے کر سکتا ہے۔ غرض کہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ ملے گا۔ اور عورت بھی اگلے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا کان النکاح بھرا مثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق ہے کہ نکاح مذکور مہر مثل کے عوض ہوا ہو فت۔ یا کم پر ہو غرض کہ زائد نہ ہو۔ ورنہ قدر مہر مثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہوا۔ و زائد میں متاخر حتیٰ کہ جب قرضخواہوں سے پہلے جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر مثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت رکھتی ہے۔ و وجہ ان سبب ولایۃ المولیٰ ملکہ الرقیۃ علی ما تذکرہ۔ اور یکساں سہتی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی گردن کا مالک ہوتا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے۔ فت۔ آئندہ مسئلہ میں۔ توجب مولیٰ نے اسکا نکاح کیا تو دلی نے اس پر ہر چڑھا یا۔ و النکاح لا یلاقی حق الغیر ما بالابطال مقصودا۔ اور نکاح یہاں قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح نہیں متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو فت۔ بلکہ نکاح تو بمقتضیٰ بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا۔ الا انہ۔ لیکن یہ بات فت۔ بے شک ہوئی کہ غنما قرضخواہوں کے حق میں متاخرت پیدا ہو گئی۔ اس طرح کہ۔ اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لاهرولہ۔ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے جمع ہو گیا کہ اسکا کچھ دفعہ نہیں ہے فت۔ کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا۔ فشائبہ دین الاستملاک۔ تو دین مہر شائبہ دین استملاک کے ہو گیا فت۔ یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا مالکان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت سیکوہ سے متعلق آٹھ یا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا۔ و صار کالمريض المذیون اذا تزوج امرأۃ فمہر مثلہا اسوۃ الغیر ما۔ تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر مثل کے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے فت۔ پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا مہر (۶) اشرفی ہو اور اسقدر اسکا مہر مثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیان ترکہ چھوڑ دیں (گویا غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا۔ تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو (۶) اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسقدر عورت کو ملیگا۔ (فروع) اگر مولیٰ نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہے گا جہاں جاوے ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بطلان مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے۔ م۔ اور یہ بھی اختیار ہو کہ مولیٰ کہ پہلے فسخ کرادے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد از ازدواج ہونے کے رہا لیکن اگر مولیٰ نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کمال تنگ کرے گا یا نجاستی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بایا تو ہر واجب نہیں۔ ت۔ یہی اصح ہے اولوالحمیہ۔ و من زوج امتہ۔ اور جسے بیابہ دی اپنی باندی۔ ت۔ یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان ینوبہا میت الزوج۔ تو مولیٰ پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بسا دے۔ ت۔ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ت۔ ولکنہا تخدم المولیٰ۔ ولین بایک مذکورہ اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہیگی۔ ت۔ اور شوہر کو حکم نکاح سپرد کرنا اس طرح ہے کہ۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا و طعیتھا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پا دے اس سے وطی کرے۔ ت۔ در حالیکہ وہ مولیٰ کی خدمت سے قاصر نہ ہو۔ ت۔ لان حق المولیٰ فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولیٰ کا حق باقی ہے۔ ت۔ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے مست نہیں گیا والتبویۃ البطلان لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق النکحہ کا باطل کرنا ہوگا۔ ت۔ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولیٰ پر شوہر کے گھر بسا بھی واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ دسکتی نہوگا۔ ت۔ فان بوا یا معہ میتا۔ پھر اگر مولیٰ نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا۔ ت۔ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بدون حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ قلہا النفقۃ و اسکتی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ دسکتی ہے۔ ت۔ جو اسکے شوہر پر واجب ہے۔ حتیٰ کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا بالجملہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ دسکتی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتیاس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتیاس ہے۔ ت۔ احتیاس کتنا بشکرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ و لو بوا یا میتا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں شب باندی دی۔ ت۔ اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا۔ ثم بدالہ ان یتخیر حملہ ذلک۔ پھر اسکی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے۔ ت۔ کہ شب باندی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باقی لبقاؤ الملک فلا یسقط بالتبویۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے جو بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا۔ ت۔ واضح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر میں لیا جائے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الطہیر یہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام معنف رحمہ نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولیٰ عبیدہ و امتہ و لم ینکر رضا ہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنا غلام باندی بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا۔ ت۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہلکہ مطلقاً ذکر کیا۔ و ہذا یرجع الے مذہبنا ان للمولیٰ اجبار جہا علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے۔ ت۔ اگرچہ وہ راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ و عند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ سو ہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے۔ ت۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رحمہ نے روایت کیا ہے۔ لان النکاح من خصائص الادمیۃ۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے۔ ت۔ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی ملک نہیں ہو سکتی ہے۔ و العبد داخل تحت ملک المولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے۔ ت۔ نہ از راہ آدمیت۔ فلا ملک انکاحہ۔ تو مولیٰ اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں۔ ت۔ یعنی اسکے آدمیت کے خاصہ کا بجز مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے میں مالی کچھ فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامتہ۔ بر حلاف باندی کے۔ ت۔ کہ بالاتفاق جبراً اسکا نکاح کر سکتا ہے مخرج الطحاوی۔ لانه مالک منافع بضعہ فی ملک تملیکہا۔ کیونکہ مولیٰ اپنی

باندی کے بضع کی شغفوں کا مالک ہو تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہو۔ لیکن فہم کی شغف دینا شرعاً بطریق نکاح فرض ہو تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار ازراہ مالی شغف ہو نہ ازراہ آدمیت ہو اور غلام میں چونکہ مالی شغف نہیں تو جبر بھی نہیں ہو۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہو کہ مالی شغف کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو وہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الرواۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہو۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی مالک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہو۔ لان فیہ تخصیص سن الزنا الذی ہو سبب المہلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا نہ ناکامی سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہو۔ اگرچہ غلام پر ہم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہو۔ فیملکہ اعتباراً بالامتہ۔ تو مولیٰ نکاح کرنے کا مالک ہو باقی اس باندی کے۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو اسی طرح غلام میں ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہو۔ بخلاف المکاتب والمکاتبتہ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو فرشتہ لکھ دیا ہو اور ایسی باندی کی جو فرشتہ پاگئی ہو۔ یعنی اسقدر مال لکھا کہ باقسط ادا کرے تو وہ آزاد ہو پس مکاتب یا مکاتبتہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہو۔ لانہما التمتعا بالاحرار لتصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشرط رضا ہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہو۔ و۔ جیسے ازراہ ذاتی ملکیت کے انکو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہو۔ قال وسن زوج امته ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو قتل کر ڈالا۔ اگرچہ خلا و چونکہ سے قتل کیا ہو۔ و۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولیٰ کے فعل سے ہو قبل اسکے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ داخل کرے۔ و۔ یا خلوت صحیح کرے جس سے مہر متاکد ہو جاتا ہو اور حال یہ کہ مولیٰ مکلف آدمی ہو طفل نہیں ہو۔ و۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ و۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہو۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہو۔ وقال لا علیہ المہر لمولا یا اعتباراً بوجہ تہا حق النعمان۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا باقی اس کے خود اپنی موت سے مہر جانے کے۔ و۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جاتی تو مہر متاکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ و۔ ہذا لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہو کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہو وہ اپنی اہل پر مرتا ہو۔ و۔ یہی تمام اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہو برخلاف معتزلہ وغیرہ مگر ابون کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہو اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر متاکد ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مہر ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ قصار کہا اذ اقتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہوگا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا۔ و۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہو تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسليم فیما زی منع المبدل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ مولیٰ نے مبدل کو یعنی بضع کنیز کو سہر کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اسکو بدل یعنی مہر کے بدلنے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزادہ مردہ مرتدہ ہو گئی۔ و۔ تو وہ جو رو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہو اور جیسے کفر شرک یا طنی موت حقیقی ہو ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہو۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اہل پر مرے لیکن کلام تو احکام میں ہو۔ اور احکام میں فرق ہو۔ والمقتل فی احکام اللہ نیا جمل اطلاقاً حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور بنیادی احکام میں قتل کو تلف کرنا ٹھہرایا گیا حتیٰ کہ قصاص و دیۃ واجب ہوا کرتی ہو۔ فلذا فی حق المہر پس یون ہی مہر کے حق میں۔ و۔ مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا معفو علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سہر لگی ہو تو مہر سب ساقط ہوا۔ (د فرغ) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط ہوگا کیونکہ مہر بے قصور ہو۔ جیسے بعد دخول کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر قابض نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا۔

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولیٰ نے قبل دخل ہو کر اس کو آزاد کیا اور اس نے اپنے کو اختیار کیا حتیٰ کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق ہر کا مطالبہ باطل ہے۔ مع۔ وان قلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر دیا قبل اسکے کہ شوہر اسکے ساتھ دخل کرے۔ ف۔ یا اسکے وارث نے اس کو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی بن بقول صحیح ہے۔ ف۔ فہما المہر متوکل حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا۔ ف۔ جو اسکی میراث ٹھہرے گا۔ خلاف الزفر فرج ہو یعنی بد بالردۃ و بقتل المولیٰ استہداجاً ما بینا ہ۔ بخلاف قول زفر حرہ کے کہ نہیں واجب ہوگا۔ زفر فرج اسکو مرد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی نفیس و نفیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرد ہونا اور مولیٰ کا باندی قتل کرنا۔ سو اسے مہر سابقہ کرنا تھا کہ مہر قبل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور شائع نے اختلاف کیا اور قاضیان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہو۔ م۔ و لسان حنیۃ الشریعہ علی نقض غیر معتبرۃ فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہوگا۔ ف۔ شائبہ موتہا حقت انہا۔ عورت کا خود کشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے۔ ف۔ تو مہر متا کہ واجب ہوا۔ بخلاف قتل المولے استہداجاً لایتم فی احکام الدنیا حتیٰ بحسب الکفارة علیہ۔ برخلاف مولیٰ کا اپنی باندی یا ارڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتیٰ کہ مولیٰ پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ ف۔ اگرچہ قصاص لازم نہ ہو۔ قال فی النکاح مع الجمع و اذنا تزوج استہداجاً لا ذن فی العزل الی المولے۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسے مولیٰ کے اختیار ہے۔ ف۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نہ کرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بھی ہو تو وہ مولیٰ کا ملک ہے نہ انزل کرنے کی اجازت ہے۔ سند ابی حنیفہ حر۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف۔ و محمد رحمۃ اللہ علیہما۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما۔ اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ ف۔ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان الوطنی مہتمماتی ثبت لہا ولایۃ المطالبۃ۔ کیونکہ وہ ملی تو باندی کا حق ہے حتیٰ کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہے۔ ف۔ یعنی اگر شوہر ایسا کہے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔ ف۔ فی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں۔ فی شہوط رضا ہا کی فی الحرۃ۔ تو باندی شہوط کی رضا مندی شرط ہے جیسے آزادہ منکوحہ میں ہے۔ بخلاف الامتہ علیہ کہ بخلاف اپنی ملکد باندی کے ف۔ کہ مولیٰ اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضا ہا۔ کیونکہ ملکد باندی کے لیے دلی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضا مندی بھی شرط نہیں ہے۔ ف۔ پس مولیٰ باوجود اسکی تاخوشی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ کسے پیرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علیؓ کم اندھجہ سے مزی ہو پس محمول ہو کہ قطرہ منی جو سورخ میں رہ گیا تھا دوسری فٹی میں تغزل بہ رحم ہوا۔ م۔ ۶۔ ظاہر ازنا میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں ہے۔ و وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل تنقیص بقصود الولد و بوجہ المولیٰ فی معتبر رضاہ۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں نخل ہے اور بچہ حق المولیٰ ہے تو مولیٰ کی ضمانتی معتبر ہے۔ ف۔ اور باندی کا مطالبہ وطی نہ لطفہ ذاتا اور لطفہ سے حق المولیٰ متعلق ہے۔ و بہذا فارقہ الحرۃ۔ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے۔ ف۔ فروع۔ جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت مذی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد سے وہ آزاد ہوگی۔ ف۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے ف۔ سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اسکے رضا مندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق۔ م۔ د۔ ع۔ اگر بچہ فساد زمانہ کے جاراہ سے پہلے کسی معاہدے سے حل کر لیا تو بغیر اجازت شوہر بھی جائز ہے۔ ع۔ د۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جاننا بدلیل حدیث

اور اگر شوہر ایسا کہے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔ ف۔ فی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں۔ فی شہوط رضا ہا کی فی الحرۃ۔ تو باندی شہوط کی رضا مندی شرط ہے جیسے آزادہ منکوحہ میں ہے۔ بخلاف الامتہ علیہ کہ بخلاف اپنی ملکد باندی کے ف۔ کہ مولیٰ اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضا ہا۔ کیونکہ ملکد باندی کے لیے دلی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضا مندی بھی شرط نہیں ہے۔ ف۔ پس مولیٰ باوجود اسکی تاخوشی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ کسے پیرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علیؓ کم اندھجہ سے مزی ہو پس محمول ہو کہ قطرہ منی جو سورخ میں رہ گیا تھا دوسری فٹی میں تغزل بہ رحم ہوا۔ م۔ ۶۔ ظاہر ازنا میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں ہے۔ و وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل تنقیص بقصود الولد و بوجہ المولیٰ فی معتبر رضاہ۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں نخل ہے اور بچہ حق المولیٰ ہے تو مولیٰ کی ضمانتی معتبر ہے۔ ف۔ اور باندی کا مطالبہ وطی نہ لطفہ ذاتا اور لطفہ سے حق المولیٰ متعلق ہے۔ و بہذا فارقہ الحرۃ۔ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے۔ ف۔ فروع۔ جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت مذی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد سے وہ آزاد ہوگی۔ ف۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے ف۔ سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اسکے رضا مندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق۔ م۔ د۔ ع۔ اگر بچہ فساد زمانہ کے جاراہ سے پہلے کسی معاہدے سے حل کر لیا تو بغیر اجازت شوہر بھی جائز ہے۔ ع۔ د۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جاننا بدلیل حدیث

فواک الوداعی یعنی یہ خفیہ زندہ درگور کرنا جو رواہ مسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور شیخ کناہ
مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل
وجامعت کو مقتضی تھا کیونکہ انہیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت
عابر رحمہ سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منع نکاح باوجود علم کے بطریق صحیح متعدد موجود ہے اور سوائے انکے حضرت
علی و سعید بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و جناب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ
وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبب یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جسکو
جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دعاوی کہ اللہ تعالیٰ تکویدیر تک سلامت رکھے و تمام کلام فی الفتح
لابن الہمام۔ م۔ وان تزوجت ما فون مولانا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا تو اسولی نے نکاح
کر دیا۔ ثم اعتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلما اختار۔ تو باندی کے واسطے اختیار کر ف۔ چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اپرہ و طلاق
سے بڑھ کر تین طلاق کی کلیت ہو گئی۔ اور چاہے نسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا اختیار نہیں جانا انتخاب مجھے معلوم ہوا
تو میں نے نکاح نسخ کر دیا و عند قبول و کھنفسہ مخرجہ۔ حوا کا ان زو جھا او عبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو تو
اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاو گی۔ پس غلام میں تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا
اور ارجح اس میں قول ابی حنیفہ رحمہ کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہ رحمہ مؤید بروایات صحیحہ بھی ہو گیا۔ تحریر یہ
کہ صحیحین میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے اپنی آزاد کی مولیٰ باندی بریرہ رضی اللہ عنہا کے حق میں تین حصلت مروی ہیں الخ۔ اس میں ہر کہ
میں نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اسکا شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا
اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی مولیٰ کو اختیار نسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
اور آثار مروی ہیں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی نسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد میں پہنچے پھر تا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ
بریرہ رضی اللہ عنہا سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ تم اکی کے طور پر سپر لازم نہیں ہے قبول کیا۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ
کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت میں غلام تھا پس اس میں روایات مختلف ہیں اور مخفی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے
بریرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رحمہ بھر اسود رحمہ کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ
آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزہیر پس اسنے ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں
صحیح ہیں۔ سوم قاسم رحمہ پس انکی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں
بان ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری رحمہ نے خود روایات مختلفہ اسناد میں
اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جرم ہوتا ہے
اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منطور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصل آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلام
میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پہلے آزاد ہو گیا ہو۔ ہم کہتے ہیں
کہ یہ وہی ہے کہ صحاح روایات اہل اتفاق و حفظ مثل اسانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چلیے کہ اسود عروہ و قاسم کی خطا پر محمول
ہو بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا کہ کہنے لگا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق
صحیح نہیں اسلئے کہ خود صحیحین میں ثابت ہے کہ وہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے خود ہی نے کہا کہ
حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بروقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا
کے آزاد موجود تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہ رحمہ کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلی اللہ

تین ہو گئے۔ وطلاقہا تنہا۔ اور اسکی طلاق کامل دو تین۔ اب تین ہوئے جلتے ہیں۔ تو وہ مختار ہو کر کہ چاہے اپنے اوپر سکر
بڑھاوے یا فسخ کرے۔ وان تزوجت امۃ۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے۔ جو بالندہ یا غلام بالغ نے۔ ف۔ ۶۔ بغیر اذن
مولیٰ یا۔ بغير اجازت اپنے مولیٰ کے۔ فمحقق۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صحیح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح ہے
نافذ ہو گیا۔ بحدث امۃ ثلاثہ سے کہ انکے نزدیک عورت کی عبارت سے نکاح منع نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک منع ہوتا ہے
لانہا من اجل الجوارق کیونکہ باندی کو عبارت کی عبارت ہو کہ بالندہ عاقلہ ہو تو ایجاب وقبول درست ہو نہ نہ نہیں
ہو سکتا۔ واما تمناع التزوج بحق المولیٰ وقدرائے۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولیٰ کے تھا وہ رائل ہو گیا۔ کیونکہ اسنے آزاد کو
پس اس عقد نافذ ہو گیا۔ ولا خيار لہا۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا اختیار نہیں حاصل ہو گا۔ لان النفوذ بعد العتق فلا تحقیق زبائن ملک
کو نہ نافذ ہوتا ہے۔ اور جو باندی کے بے مہر میں ملکیت کا برضا منیع تحقیق ہوتا ہے۔ بلکہ ابتداء سے حر کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کہ
اذ تزوجت لنفسہا بعد العتق۔ جیسے ہوتی کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا۔ تو یہ تین طلاق کا حق شوہر کو
ثابت ہو گا۔ (نوی) مسئلہ کا یہاں عورت آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک ہوتا ہے۔ اگر اسنے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے اختیار دیا جاتی تھی اب میں اس
میں مجھے معلوم ہوا اسی میں تین نے فسخ کیا تو عذر قبول ہو۔ ت۔ م۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہر اور طلاق نہیں جیسے
خيار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ بہرانی عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی یہ عورت نے اپنے خاوند کے بائع بیٹے کا مشورہ
سے بوسلے لیا وائندہ اسکے۔ م۔ ع۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف خيار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو پھر
کا ہو گا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا۔ اگر عقد صغیر ہو تو اسکا اختیار العتق تا وقت بلوغ تاخر ہو گا پھر بقول اصح اسکو
خيار بلوغ نہیں ہو گا۔ و فان كانت تزوجت بغیر اذن علی الف ومہر مثلہا مائتہ۔ چہ اگر مولیٰ کی بغیر اجازت کے باندی
بہرادر مہر پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر اشل سودم ہو۔ تو مہر اشل سے زائد کو مہر سہمی پھر لیا۔ فدخل بہا زوجہا۔ پھر شوہر
اسکے ساتھ دخول کر لیا۔ حتی کہ مہر سہمی پر استقرار ہو گیا۔ ثم اعتقہا مولیٰ یا۔ پھر اس باندی کو اسکے مولیٰ نے آزاد کیا۔ تو
برخلاف قول زفرج کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہو۔ فاما مہر للمولیٰ۔ پس مہر مذکور مولیٰ کے واسطے ہو گا۔ کیونکہ دخول سے پہلے
وقت استقرار ہو کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولیٰ کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوکہ للمولیٰ۔ کیونکہ شوہر نے مولیٰ کی مملوکہ
منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ وان لم يدخل بہا حتی اعتقہا فاما مہر لہا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول کیا ہو حتی کہ
مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہو۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں دخول ہوا جس سے مہر
مٹا کہ ہوتا تو بے آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہو گا۔ لانہ استوفی منافع مملوکہ لہا۔ کیونکہ شوہر نے
اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمہر الالف المسمی اور مہر سے مراد پورا بہرادر م۔ نہ مہر اشل۔ لان نفاذ
العقد بالعتق استندالی وقت وجود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کھڑا مستند ہوا ہو۔ یعنی اب
نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہو گا کہ جو وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہو اکیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر سہمی بہرادر مہر تھا
فتمسکت التمیۃ ووجب المسمی۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہو گیا۔ صرف کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
تو یہ مہر مولیٰ کا ہوا اور اگر قبل دخل کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہو گا۔ ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔
اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہو جا تا ہے موقوف نکاح میں دلی کر لینے سے دوسرے مہر نہیں واجب ہوتا۔ مثلاً باندی
نے بغیر اجازت مولیٰ کے نکاح کیا یا غصبی نے زید کا نکاح شدہ سے کیا پھر شوہر نے دلی کر لی پھر مولیٰ نے زید و ہند نے اجازت دی تو
یہ نہیں ہو گا کہ قبل اجازت کے بوطی کی اسکا عقد واجب ہو پھر بعد اجازت کے دلی سے مہر سہمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب ہی
عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو یہ وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک دلی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہو گا۔

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الاہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد کا
 اکیلا رہا (یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا ہر غلہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک ہر واجب کر گیا۔ ف۔ جامع مغیر میں ذکر
 فرمایا۔ و من وطئ امہ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف۔ یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے
 ملک میں موجود ہو بدین نکاح کیے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ ہوئی
 تو وطی حرام کام تکب ہوا اور پسر عقر واجب ہو اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہو۔ ف۔
 اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہو۔ ف۔
 ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہو ف۔ تاکہ یہ وطی زنا ہو۔ وغلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب
 ہوئی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں م۔ ولا ہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف۔ اور یہی شافعی وجہ
 کا قول ہے۔ ع۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا ف۔ کہ میرا لطفہ کر
 اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور سلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ہم ولد قرار پاو گی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہو تو شریک
 پر نصف عقر بھی لازم آتا م۔ و وجہ ان لہ ولایت ملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ کہ باپ کو یہ ولایت
 حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور میرا مال
 میرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کی ضرورت پیش آئی اور طعام موجود نہ اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہو تو باپ کو اپنی جان باقی
 رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ ف۔ ملک جاریۃ للحاجۃ الی صیانتہ الما۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی
 کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے لطفہ کے حفاظت کے ف۔ لہذا ہننے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ باندی اسکی
 ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی البقاء تسلبہا الی البقاء نفسہ۔ صرف اختلاف ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت
 جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
 کا بعض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ف۔ ہذا الملک یثبت قبل الاستیلاء بشرطالہ۔ بھر بہ ملک
 (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاء سے پہلے بوجہ شرط استیلاء کے ثابت ہوگئی ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے
 یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اور صحیح
 حقیقۃ الملک۔ اسواسطے کہ استیلاء کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہو ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے حملہ کیا
 او حقہ۔ یا حق الملک ہو ف۔ جیسے باندی کو سکاتہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتیٰ کہ اگر ال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو
 پھر قنہ ہو جائیگی پس اگر سکاتہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرض کہ استیلاء کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل
 ف۔ ملک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتیٰ بجز زلہ التزوج بہا۔ حتیٰ کہ باپ
 کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے ف۔ جبکہ میثا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو
 باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا لطفہ رایگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت وقت
 ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہو کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی
 پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ وقح کا مذکور کے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدین
 اجازت درمنا مندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعض اتنے دامون کے جو اسکی قیمت ہو اپنے ملک میں کر لیا پھر وطی کر کے اسکو ہم ولد بنایا
 پس قیمت تو لازم آئی۔ ف۔ تبین ان الوطی یلاقی ملک فلا یزمنہ العقر۔ پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا
 تو اسے عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر جرح و اشافعی یحب المهر لانہما ثبتان الملک حکما للاستیلا۔ اور زفر و شافعی رحم نے کہا کہ باپ پر مهر واجب ہوگا کیونکہ یہ دو فن باپ کی ملک کو استیلا کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ تو یہ حکم بالفرد بعد استیلا کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے سفر لازم ہوگا۔ کما فی الجاریۃ المشترکہ۔ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ ف زید و بکر میں باندی مشترکہ ہو اس نے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہو اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہو تو ملکیت استیلا کا حکم ہوا۔ و حکم الشئی یعقبہ۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے۔ ف تو ملکیت ہونا بعد استیلا کے ہے۔ و المسالۃ معروفۃ۔ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہو۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال ولو کان الابن زوجہا ایامہ۔ فرمایا اور اگر پسرنے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا۔ ف اگرچہ بیکلح فاسد ہو۔ د۔ فولدت لم تصرام ولہ ولایۃ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں۔ و علیہ المہر۔ اور باپ پر مهر واجب ہوگا۔ و ولہ حرم۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہو بھائی یا بہن ہوگا۔ لاصح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب۔ کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔ الا یری ان الابن ملکها من کل وجہ فمن المحال ان یملکها الاب من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہو تو معاملات سے ہوگا کسی وجہ سے باپ بھی اس کا مالک ہو۔ و لہذا یملک من التصرفات مالا یملک مہما ملک الاب لو کان۔ اور یون ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہو کہ ان کے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی۔ ف مثلاً بیٹا اس کو چاہے فروخت کرے یا بہیہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ ف دل ذلک علی انتفاء ملکہ۔ تو یہ باپ کی ملک ندارد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ف اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتیٰ کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزا شرعی نہیں ہوگی۔ (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا۔ الا انہ لیسقط الحد للشیبۃ۔ لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے۔ ف اور حد وہ کو شبہہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حل رہ گیا تو بجائے بغور و حفاظت نطفہ اس کو قیمت ملک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گوارا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے۔ فاذا جاز النکاح اصرار ما وہ معلومنا یہ۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ ف حتیٰ کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی۔ فلم یثبت ملک النہمین۔ تو ملک انہمین ثابت نہ ہوئی۔ ف اور جب باپ کی ملک نہ ہوئی۔ فلا تصیر ام ولد لہ۔ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائیگی۔ و لاقیمۃ علیہا فیہا ولانی ولد ہا لانه لم یملکھا۔ اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ و علیہ المہر لانہما بالنکاح و ولد ہما۔ اور باپ پر مهر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے ہر اپنے بچہ پر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا۔ ف حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملک ہو کر رہتا ہو مگر بیان اولاد ہوگا۔ لانه ملک اخوہ فستحق علیہ بالعقارۃ۔ کیونکہ بچہ کا مالک اس کا بھائی ہو تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا۔ ف کیونکہ مخصوص ہو کہ جو کوئی اپنے ذمی دم محرم کا مالک ہو وہ خود اپنا آزاد ہو جائیگا۔ پس بیان بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہو خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لا یملاہ آزاد ہو جائیگا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتا

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع معین فرمایا۔ واذاکانت الحرة تحت عہد فحالت لمولاه۔ اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں سکود ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا ف۔ حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔ اعتقہ صحیح باب اسکو میری طرف سے بعض ہزار کے آزاد کر دے ف۔ بعض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ ففعل۔ پس مولیٰ نے یہی کیا ف۔ کہ میں نے آزاد کیا یہ وہ اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ بالاتفاق یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ ففسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رفہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جبر مردہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہوا مگر نہیں کیونکہ آزاد کرنا بجز ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہو کہ آزاد کر دے۔ وقال زفر فرج لا یفسد۔ اور زفر فرج نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہو گا ف۔ اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الامر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو لولیٰ بہ الکفارۃ۔ صحیح عن عہد تھا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے) حتیٰ کہ ولہ اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی عت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا تو اسنے اس حکم سے یہ جاہک میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ وعندہ یقع عن المامور۔ اور زفر فرج کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان یعتق المامور عندہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ جاہک مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف۔ اور عتق کے واسطے شرط ہو کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہاں اسنے پرانے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ و ہذا محال لانه لا یعتق فیما لا یمکن ابن آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہ ہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے فیقع العتق عن المامور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف۔ اور عتق آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یون کہو کہ اسنے پرایا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی۔ تو یہ سب بائین برباد نہوں۔ ولنا انہ الکن تصیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ تیقدیم الملک بطریق الاقتضار اذ الملک شرط لصحة العتق عنہ۔ باین طور کہ اقتضار کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے ف۔ تو ہم تصیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضار سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یوں ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الامر عنہ۔ اسنے بعض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قولہ اعتقت تملیکاً منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو ملک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مستحکم ہے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع مریح ہے تو یہاں قبول شرط ہے۔ بالجملة مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذ ثبت الملک للامر ففسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسپر ملک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للثانی بین المملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات وخصم۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم یسم بالالف

اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا تو اسامو نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ بلکہ غلام مذکورہ مولیٰ کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا۔ والولاء للمحقق۔ اور اسکی اولاد اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا اول اول سواہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحاً لقصۃ۔ کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے۔ و بادیہ تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض تملیک کو ہیہ کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولیٰ اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر تصحیح ہوگی۔ جواب دیا کہ ہیہ پیدا ہو جائیگا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کما اذا کان علیہ کفارة ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا۔ اور ساتھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلاوے۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہو اس سے کہا کہ میری طرف سے ادا ہے کفارہ میں طعام کھلاوے۔ تو یہی مسنی ہیں کہ مجھے طعام ہیہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس ہیہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر صحیح ہوا۔ یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا ہیہ ہوا پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولما ان الہیۃ من شرطها القبض بالنقص۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ ہیہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط میں سے قبضہ بدیل نص ثابت ہے۔ فلا یکن اسقاط۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ ابو یوسف رحمہ نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضاء۔ اور قبضہ کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا اگر یہاں اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معتبر نہیں ہو جو باقتضاء غیوت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے۔ و باقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ و فی تلک المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ میں۔ جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسلئے کہ۔ الفقیر یوجب عن الامر فی القبض حکم ہوتا ہے یعنی مہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا۔ پس جب ہیہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فیہ شیء لیتوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ہو پس یہی۔ ہا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو خیار العلق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فائدہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب نکاح اہل الشک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست مع اقرار خدا سے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا شریک ہو جیسے دہریہ و دیگر۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں بھی کسی صفت میں شریک لاوے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر بت پرست

مذہبی و بیخبر و غفرائی و بیوردی و مرد سب کا بیان ہو۔ بیان تین اصول ہیں۔ اول یہ کہ جو نکاح در میان دو مسلمانوں کے صحیح ہوتا ہو وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی میں وارد ہوا کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں نہ سفاح یعنی زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زنا نہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون میں جاہل طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل یہ کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا دلیہ کو گنتی کی اور اسے ہر پرہیزگار دی۔ طور دوم یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جو روسے کہا کہ جب تو اپنے حیف سے پاک ہو جاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیج کر اس سے سنگنی کیجو اور شوہر اس در میان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے پہلے طلع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلان مرد سے ملتی تھی کہ جب اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماعت کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجات کا قصد کیا تھا اور اسکو پرانی پونجی مانگنے کا نکاح کئے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ اس سے کہ مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی اور اسکو کچھ روز گزر گرتے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس انہیں سے کہتی انکار نہیں کر سکتا تھا حتیٰ کہ سب اس کے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہو اور اب میں بچہ جنمی ہوں اور بچہ تراہو اے فلان۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسکو ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو ہونے نہ تھی کہ انکار کر سکے۔ طور چارم یہ تھا کہ عورت میں کبھی ان کے دروازوں پر جھنڈیاں لٹکی تھیں جو چاہتا اسکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور جماعت کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی تو یہ لوگ اسکے یہاں جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلاتے جاتے پس اسے قیافہ پہچان کر اپنی رائے سے جس مرد کا لفظ دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کھانا تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو اب کل جاری ہے۔ و قد رواہ ابو داؤد و ایضا۔ نکاح اگرچہ لفظ سے منسلک انسانی کا طریقہ ہے لیکن جاہلون کے طور اور فحش سے متنازع تو کلمہ میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہی لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے در میان صحیح وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں دو حال نکاح ایک یہ کہ وہ بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کے حق میں نکاح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے حرام ہو مانند بن وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز و باطل ہوگا۔ اور شائع عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ انہیں اصول پرانی مدنی ہیں۔ و اذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدا کا کافر۔ اگر کافر نے کافر کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں تھی۔ و ذلک فی دہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین میں جائز ہے۔ ثم اسما اقر علیہ۔ پھر دونوں مرد و عورت مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال زفر النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یعرض لہم قبل الاسلام والمرافعة الی الحکام۔ اور زفر نے کہا کہ وہ دونوں مسلمان ہونے کے بعد فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اسے تعرض کیا جائیگا جب تک مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے حضور میں مراخضہ نہ کریں۔ و قال ابو یوسف و محمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف و محمد نے پہلی صورت میں نہ جبکہ بغیر گواہوں کے نکاح کیا تو حکم کیا قال ابو حنیفہ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ و فی الوجہ الثانی کما قال زفر۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عدت بغیر من تھی حکم جیسا کہ زفر نے کہا ہے۔ لہ ان الخطابات عامۃ علی مامر من قبل معلوم۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ کہ خطابات اسی عام ہیں چنانچہ پہلے گویا تو وہ کافروں کو بھی لازم ہو گئے۔ و انما لا یعرض لہم لہم عراضا لا تقربہا انکے دوسری وجہ سے انکے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط بغیر لفظ کے طور پہاڑ نہ اسکو برقرار رکھنے کے عہد پر۔ یعنی جیسے انکو بت چھٹی

۹
 یہ نکاح صحیح ہے
 اگرچہ کافر ہو
 اگرچہ کافر ہو

و انکس پر سعی وغیرہ پر ہم چھوڑنے ہیں بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھیں بلکہ اسوجہ سے کہ ہم نے منہ موڑ لیا اور تعرض کیا۔ و اذا ترافعوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مراجعہ کیا۔ و اسلموا سیاوے مسلمان ہو گئے۔ ف۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ و الحرمۃ قائمہ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو۔ ف۔ جدید طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کر چکے ہیں تو انھوں نے حق حکم چاہا پس۔ وجب التفریق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ یا تو اعراض کر اور اگر حکم کرے تو ان میں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہو تو صرف جماعی احکام ان پر لازم ہوں گے۔ م۔ ولہما ان حرمتہ نکاح المعقودہ مجمع علیہا فکاؤا ملتزمین لہما۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہے تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہو گئے۔ ف۔ کیونکہ ہم انکے تابع بن گئے۔ و لا محالہ دے ہمارے تابع ہو گئے۔ و حرمتہ النکاح بغیر شہود و مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے بہان بعض کے نزدیک جائز ہے۔ و لم یلتزموا احکامنا جمیع الاختلافات۔ اور ذمہ یوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہیں کیا۔ ف۔ تو اس میں دے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاویں۔ و لابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایکن اثباتہا حقاً للشرع لانہم لایستطیعون بحقوقہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطریق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ ف۔ اسی واسطے ہم انکو شراب و سور میں چھوڑتے ہیں۔ و لا وجہ الی ایجاب العدة حقاً للزوج لانه لا یعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کان تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتا بہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو۔ ف۔ تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہے۔ ف۔ تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماوے گی۔ و معلوم ہو گیا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ و اذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا۔ ف۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالة المرافعة والاسلام حالة البقار۔ تو مراجعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقائے نکاح کی حالت ہو۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء میں صحیح ہو گئی وہ بقائے حال میں بدرجہ اولی صحیح رہے گی۔ و الشہادة لیست شرطاً فیہا۔ اور حالت بقا میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاویں تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ و کذا العدة لا تنافیہا۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہیں ہے۔ کالمسکوحۃ اذا وطئت بشہتہ۔ جیسے منکوحہ جبکہ شہرہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ ف۔ مطلقہ عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مر گیا اسنے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اسکے نکاح میں رہی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کر چکی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے جس کافر سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہو چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا۔ ف۔ اور مشہور ہے کہ یہ بات اگلے دین میں جائز ہے۔ ف۔ مسلم۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہو گئے۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن اتفاق ہے کہ فرق بینہما۔ دونوں میں تفریق کر دینا چاہیے۔ لان نکاح المحارم لہ حکم المطلق فیما بینہم عندہما لکذا ذکرنا فی المعقودہ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات اہل بیت کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہے جو حکم رکھتا ہے جیسے ہنر معتمدہ میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی غیر کی معتمدہ کے مسئلہ میں۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہو گئے مگر ذمہ داری سے تعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ و وجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے تعرض کرنا واجب ہو گیا و حاکم دو وزن میں تفریق کرے گا۔ و عندہ لہ حکم الصحۃ فی الصحیح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک صحیح روایت میں کافرون کے نکاح حرام کا حکم صحت کا ہے۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمۃ تنانے بقار النکاح فیفرق بخلاف العدة لانہا لاتنافیہ۔ لیکن دائمی صحت ہوئے بقار نکاح سے منافی ہے تو تفریق کر دی جائیگی بخلاف عدت کے کہ حدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام احدہما یفرق منہما و بمرافعہ احدہما لا یفرق عندہ۔ پھر جو کسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دو وزن میں تفریق کر دی جائیگی اور ایک کے مرافعہ کرنے سے نہیں تفریق کی جائیگی یہ امام رحمہ کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے کہ غرض امام رحمہ کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ و الفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمرافعہ صاحبہ۔ اور فرق یہ ہے کہ دو وزن میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اولاً بغیرہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ اور جواز تو صرف ان کے اعتقاد پر دار تھا۔ پس ہم دوسرے ذی سے تعرض نہیں کر سکتے۔ اما اعتقاد المستتر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم۔ راجع شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس کی کسی کو بلندی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ طبرانی و بیہقی کی حدیث عثمان اور عاتق بنی کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا زیر کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا یہودیوں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ و لو ترافعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دو وزن نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائیگی۔ لان مرافعہما کتھا کیمہما۔ کیونکہ دو وزن کا مرافعہ کرنا جیسے دو وزن کا حکم بنانا ہے۔ اور حکم دو وزن کی رضا مندی سے ہوتا ہے تو گو یا دو وزن نے حاکم سے چاہا کہ ان کے درمیان عدل سے حکم کر دے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافر کو مین طلاق دیدین اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کر دی جائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اسکو اپنے تحت میں لے لیا یا کافر نے ایسی کہانی سے نکاح کر لیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا مین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اسے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ کے حاکم ان میں تفریق کرے گا کافی البحر عن محیط لیکن تمسین و حاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ و اگر جو دو اور مرد و وزن اسلام میں سے تھے پھر معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو بدن حکم قاضی کے نکاح بالفضل منع ہو گیا پس اگر مرد مرتد ہوا تو عورت کے واسطے اگر مدخلہ ہو تو کل مرد و نصف مسمی یا ستہ اور نصف عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اس کے لیے کچھ مرد و نصف نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام لانے پر او خفیف ہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیا جائیگی اور اسی پر فتویٰ ہے اولو الجہ۔ اور اگر جو دو مرد ایک ساتھ دو وزن مرتد ہو کر پھر ساتھ مسلمان ہو گئے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہو گیا۔ ت۔ و لا یجوز ان یتزوج المرتد مسلمۃ ولا کافراً و مرتدہ۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافر سے کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے لا یمسح للقتل۔ کیونکہ وہ قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والا ہمال ضرورۃ التال۔ اور تھوڑی مہلت دینا اس ضرورت سے کہ وہ مکر و غور کرے۔ مگر اگر اسکو کوئی مشہدہ عارض ہو اٹھا اسکو طلاق سے حل کرے پھر بھی نہ قتل ہوگا۔ و النکاح یشعلہ عنہ فلا یشیع فی حقہ۔ اور نکاح میں بھٹنا اسکو غر و مال سے غافل کرے گا تو اسکو حق میں نکاح مشروع نہیں۔ و لکن المرتدہ لا یتزوجہا مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کرے گا۔ اگر جب مرتدہ قتل نہ ہو بلکہ محبوس کی جائیگی۔ لانہا محبوسہ للتال۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محبوس کی گئی ہے۔ و خدمۃ الزوج تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمت گزاری اسکو غور و فکر سے غافل کر دے گی۔ و لا یمسح بھما بالمصلح و النکاح ما شرع بحیث بل لمصلحہ۔ اور اسوجہ سے کہ مرتدہ عورت دیکھ کر نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحت ان کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات

ایک باب و قبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہوت۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے ایک تابع قرار ہوتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلماً فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو فرزند اسی کے دین پر قرار پادے گا۔ وکذلک ان اسلم احدہما ولدہ صغیر صار ولدہ مسلماً باسلامہ۔ اور یوں ہی اگر جود مرد میں سے ایک اسلام لایا اور انہیں ایک صغیر بچہ ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا۔ اور مسئلہ پر اللہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۴۔ لان فی جملہ جماعہ نظر الہ۔ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہوت۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی دبت پرست بدتر ہے۔ ت۔ حتی کہ جامع المقصولین میں لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی دبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہے تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ ولو کان احدہما کتابیاً۔ اور اگر جود مرد دین سے ایک کتابی ہو تو مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ و الاخر مجوسی۔ اور دوسرا مجوسی ہو۔ فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پادے گا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذا لم یوجہ شریعتہ شریعتہ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ و الشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رحمہم اسی میں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے۔ کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس طفل میر کا زوجہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو زوجہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی۔ ت۔ کہ کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔ و اذا اسلمت المرأة وزوجها کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا شوہر کافر موجود ہے تو خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ السلام۔ اس کے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔ فان اسلم فی امراتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اس کی جود ہے۔ ت۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما اور اگر اس نے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دیگا۔ ت۔ یون ہی اگر خاموش ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اس کا اسلام درست ہو۔ اور اس میں یہ کہ جب طفل میر ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اس کا انکار معتبر ہے یون ہی عورت اگر میرہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اس کا انکار کرنا انکار ہو گا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر بخون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر ان میں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پادے گا اور نہ تفریق آوے۔ ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل میر ہو یا بخون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسح نہیں ہوگا۔ بلکہ کان ذلک طلاقاً عند ابی حنیفہ و مجرہ رحمہ۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و مجرہ کے نزدیک طلاق قرار پادے گی۔ ت۔ یہی اجماع ہے۔ ت۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ و تحتہ مجوسیہ۔ اور اس کے تحت میں ایک مجوسیہ عورت ہے۔ ت۔ پس اگر وہ نصرانی یا یہودی ہو گئی تو نکاح باقی رہا۔ ت۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیہ السلام تو قاضی حاکم پھر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فی امراتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جود ہے۔ ت۔ یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابی۔ اور اگر عورت نے انکار کیا۔ ت۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینہما۔ تو قاضی دونوں میں تفریق کرے۔ ت۔ پھر بیان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم یکن الفرقة بینہما طلاقاً۔ اور یہ فرق ان دونوں میں طلاق نہیں ہے۔ ت۔ بخلاف اسکے جب جود مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اس کا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقة طلاقاً فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ فرقہ دونوں صورتوں میں طلاق نہیں۔ ت۔ والادل اجماع۔ بالکل جود مرد و بیون میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فہمہ بیننا۔ راہ یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

لا یرضی الا اسلام لان فیہ تعرضا لهم وقد ضمتا بعد الذی ان لا تعرض لهم۔ اور شافعی نے کہا کہ اسلام نہیں
پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں دیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہتھ انکی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ہمت
کرنی کہ ہم اسے کچھ تعرض نہیں کریں گے۔ لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیدیں۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول
غیر متاکہ فیتقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخلہ وغیرہ مدخلہ کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکہ نہیں ہوتی تو اسلام
لانے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ فت۔ خواہ غیر مدخلہ جو رد اسلام لاوے یا اسکا شوہر۔ ولعبدہ متاکہ فیتاجل الی القضاء
ثالث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متاکہ ہوتی ہے تو تین حیض گزرنے تک مدت دی جائیگی جیسے طلاق میں ہے
فت۔ یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین ہر تین لیکن وہ کہتے ہیں کہ تم بھی تین حیض تک ہمت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں
غیر مدخلہ بالفعل منقطعہ ہو جاتی ہے اور مدخلہ کے لیے تین ہر تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد وغیرہ کر کے چاہے اس مدت میں رجوع کرے
اور اصل طلاق میں رجوع ہی اسطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں
کیونکہ طلاق تو دفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کر کے دفاق ہے تو متناہین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہیں
ہے۔ م۔ ولنا ان المقاصد قفائت۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے فت۔ اس لیے کہ دونوں کا اتفاق
ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد کو منظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات ہیں اور دوسرے
کے مقاصد باطلات قانیات ہیں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں میں جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یقینی علیہ
الفرقة۔ تو کوئی سبب یہاں ضرور ہے جس پر جدائی کی بنیاد قائم ہو فت۔ حالانکہ بیان دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم
انکار کرنا۔ اب انہیں غور کرنا ضرور ہے۔ والا اسلام طاعتہ لا یصلح سببا لہا۔ اور اسلام لانا تو فرما بغیر ہر کسی کے وہ جدائی
کا سبب نہیں ہو سکتا فت۔ تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الاسلام۔ تو اسلام پیش کیا جاوے
فت۔ یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بھلا یا برا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب
خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہوں فت۔ اور اگر منکر
ہوا تو سبب شر و بد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ دفاق و ازدواج ظاہر ہو۔ او مثبت الفرقة بالاباد۔ یا
انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو فت۔ اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہو گا کہ اگر اسلام
پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا۔ اور ہمیں دیون سے تعرض نہیں کیونکہ انکی مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے تو ہمیں صلاح
ہے نہ تعرض فافهم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقة بسبب یشرک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ
یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جس میں جو مرد و دو زن شریک ہیں فت۔ جو رد اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب
فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یكون طلاقا کالفرقة بسبب الملک۔ توبہ جدائی
کچھ طلاق نہ ہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہے فت۔ مثلاً جو نے اپنے شوہر غلام کو خرید یا بے غلام
توبہ نسخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لانے میں محض ملحق ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت
نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ ولما ان بالاباد متنع عن الامساک بالمعروف مع قدرته علیہ بالاسلام۔ اور امام ابو حنیفہ
و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر جو اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروت رکھنے سے منع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو چھٹی
طرح رکھ سکتا تھا۔ فت۔ تو گویا اسے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عہد نہیں رکھوں گا۔ فیتوب القاضی منابہ
فی التشریح۔ تو عورت کو ہار کرنے میں قاضی اسکا قائم مقام ہوا۔ کما فی الحب والعتق۔ جیسے مرد کی محبوب و عین ظاہر ہو
میں ہے فت۔ کہ عین و محبوب نے گویا کہا کہ میں اس عورت کو بطور معروت نہیں رکھ سکتا۔ پس قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق

مطلق ہوتی ہے اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہر رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں
اما المرأۃ فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منہا عندا بارہا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی بیعت نہیں رکھتی تو اس کے
انکار کرنے کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہوگا۔ بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہو کر جدا ہوگئی۔ غم اذا فرق القاضی
بینہما یا بانہما۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی تو دیکھا جائے کہ عورت مدخلہ ہو چکی ہے
یا نہیں۔ فلہا الطہران کان دخل بہا لئلا تکدہ بالمدخل۔ پس اگر مدخلہ ہو چکی ہے تو عورت کے واسطے پورا مہر ہو گیا کیونکہ وہ مدخل
کی وجہ سے مستقر ہو چکا تھا۔ وان لم یمکن دخل بہا فلا مہل لہا لان الفرقة من قبلہا و المہر لم یتاکد۔ اور اگر وہ مدخلہ نہیں
ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز مستقر نہیں ہو چکا۔ تاکد ساقط نہیں ہے
میں ساقط ہو گیا۔ فاشبہ الردۃ و المطاوعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بابت مہر مرد ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے ہو گیا۔ غم
اگر غیر مدخلہ عورت اسلام سے پھر کر مرتد ہو گئی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے لیے کراہت سے بوسہ لیا یا سنگی
مطاوعت کر لی یعنی اس نے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اس کی مطیع بن گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر مستقر
ساقط ہو گیا۔ م۔ ولما اطلقت المرأة فی دار الحرب وزوجها کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ
اس کا شوہر کافر ہو۔ او اسلم الحربی و تحتہ مجوسیۃ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اس کے تحت میں مجوسیہ عورت ہر ف۔ بابت پرست
عورت ہے غرض کہ ان بیعتیں جو سلم لقع الفرقة علیہا حتی یختص ثلث حیض ثم ینزل من زوجہا۔ تو دونوں صورتوں میں خواہ عورت
مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی بابت نکاح کہ اس کے تین حیض آجائیں پھر اپنے شوہر سے بابت نکاح کی
تین سالانہ اسلام لیس بابت الفرقة و الغرض علی الاسلام تعدد لقصور الولایۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت
کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ ولما بین الفرقة رفعاً للفساد۔ حالانکہ باہمی
دور کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے۔ اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شوہر جدا
کی تین حیض ہیں۔ فاقترنا شرطاً و ہنوی حیض مقام اسبب۔ تو چھ فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گزرنے کا سبب کا قائم مقام کر دیا
کما فی حقہ البیہ۔ جسے کنواں کھودنے میں ہر ف۔ کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعدد کے۔ صورت یہ کہ ایک نے عام ماستہ
یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہے۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
جسمانی بوجہ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور ہاگڑا کھودنا تو وہ شرط تلف ہے کیونکہ زمین روکے تھی۔ کھودنے والے نے وہاں سے روک
دور کر دی پھر یہ معلوم ہو کہ بیان ظلم موجود ہے جس کے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصل سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ بوجہ تو
پیدا شدہ طبعی ہے اس میں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چلتا بلاشبہہ سبب ہے تو ان کی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت معارض شرعاً نہیں
اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہو اگرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہے بواستہ شرط بھی ہوتا ہے
باین معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اس کی طرف نسبت ہو سکے اور شرط
اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو چھنے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا بطریق النہایۃ و لولا الاقرار پس جب علت کے مستعد ہونے پر
شرط قائم مقام علت ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی وجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہے مستعد ہونے پر چھنے شرط
فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخل بہا و غیر المدخل بہا۔ اور عورت خواہ مدخلہ ہو
یا غیر مدخلہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے۔ دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصل علت مستعد
ہے تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل کما مرل فی دار الاسلام۔ اور شافعی ہم ویسی ہی تفصیل کرتے
ہیں جیسے اہل قول دار الاسلام میں گزرا ہے۔ یعنی ذیہ عورت کی صورت میں اس طرح کہ غیر مدخلہ مرن اسلام ہی سے شفع ہو جاتی ہے۔

اور نہ قولہ میں تین حیض یا تین ہجر گزرا بشرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رحمہ اللہ کے قول کا مدار اسلام کو ملت فرقت فرادینے پر ہے اور وہ دارالحدود
میں حقیقتہً موجود ہے مستعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین طاعت ہے کچھ موجب
سزائے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقة والمرأة حریۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بہد میں حیض کے)
اور عورت حریۃ ہے۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عقد علیہا۔ تو اس حریۃ عورت پر کچھ عدت
نہیں ہے۔ یعنی تین حیض نہ گزرے تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت مقرر ہے اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو
وہ عورت جب حریۃ ہے تو بالاجماع اس پر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخلہ ہو۔ وان كانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی ہے
عورت ہو۔ اور شوہر ہر حربی کا فرما ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فلذلك عتد ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ تو یہی
امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ کہ سب عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافاً لہما وسیما تیک انشاء اللہ تعالیٰ
برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آدھکا۔ اس عورت کے بیان میں جو دارالحرب چھوڑ کر دارالاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جو مرد وہاں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممکن ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج
الکتا یتیم فہما علی نکاح۔ اور جب کتا یتیم عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم رہیں۔ لانا
یصح النکاح بینہما ابتداءً فلان یقینی اولے۔ کیونکہ عورت کتا یتیم و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداءً نکاح ہوتا صحیح تھا تو باقی رہنا
بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ فـ بخلات اس کے اگر زوجہ کتا یتیم مسلمان ہو گئی اور شوہر کتا یتیم مثلاً نصرانی یا یہودی رہا یا جمع مستعذر ہے۔ اصل
عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا مستعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتا یتیم کے ساتھ
باقی کل ملتوں کی عورت مستعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دارالحرب و دارالاسلام کی راہ سے وطن جانے کی جدائی مستحب ہے۔
قال واذا خرج احد الزوجین الی تاسن دار الحرب سلماً۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب
سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تقع۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سی احدا الزوجین۔ لہذا اگر جو مرد
میں سے ایک گرفتار کیا گیا۔ یا بن طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر چاؤ کیا اور حربی جو کوہا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا
وقعت البینونۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معاً۔ اور اگر دونوں
ساتھ ہی گرفتار ہوئے۔ فـ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جو دو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا گرفتار کیا۔ لم تقع البینونۃ
تو جدائی نہیں واقع ہوگی۔ حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاوے تو ان کا نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاوے تو اسی
نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالنکاح
ان السبب ہو التباين دون ایسی عتدنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباين ہے نہ گرفتاری۔ یعنی
ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ و ہو یقول بعکسہ۔ اور
امام شافعی رحمہ اللہ کے برعکس فرماتے ہیں۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے۔ لہذا دارالحرب و دارالاسلام میں مختلف ہونا
سبب نہیں ہے۔ سوائے ان التباين افرہ فی انقطاع الولایۃ و ذلک لا یؤثر فی الفرقة۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباين
ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دارالکفر
والامان لیکر دارالاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دارالحرب میں گیا۔ یعنی تباين لہذا
تحقق مستامن حربی مستامن مسلم میں ہونا ہر حال کہ ان دونوں میں سے کسی کی جو ولایت نہیں ہو جاتی ہے ان ولایت منقطع ہوتی ہے
اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قابو سے نکل گیا۔ پس حاصل یہ کہ جب دو زمین میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف آیا پس اگر وہ

نکاح
بغیر طلاق
مستحب ہے

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالاصل فرقت واقع ہوگی۔ اور اگر مرد غلبہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر
 نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے ایمان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بلکہ تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلیں بدرجہ اعلیٰ نہیں واقع
 ہوگی۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ مع۔ اما ایسی فیقتضی الصفار للسیالی ولا یحقق الا بالنکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ مقتضی
 ہو کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہو جاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بالنکاح نکاح ف۔ قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خود
 دونوں کے ساتھ ہی قید ہونا یا ایک قطع۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمتہ ایسی۔ اور اسی جہت سے دیکر گرفتار شدہ خالص اسکا
 ہو جانا ہے گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں
 اور قید ہونا موجب ہے۔ اور بخلاف استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ کہ سے نکلی کر مر الظہران میں ایمان لانے حالانکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن ابی
 بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے
 قائم کیا کہ رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوٹاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے سادھی نے بکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح کرے حتیٰ کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتیٰ کہ اُسکو حیض آجائے کما فی السنن عن
 ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہاں یہ کہ عکرمہ ابن
 ابی جہل و حکیم بن خزام بروضع کہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی
 رکھا یہ سب استدلال شافعی رحم ہو اور جواب اول یہ کہ اسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوئے
 جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتداء سے پیدا انش سے پوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص
 سے جدائی کو دس سے زیادہ گزرے اور ابو العاص کہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اُسکو مسلمانوں کے
 گردہ لے کر گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فحاشی کے اُسکو بتا دیا یہی تب
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل شکر سے اُسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اُسکا مال بھی واپس کر دیا۔ تمام مال یکے
 کہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا ضمانت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا لے اہل مکہ سے کہا
 کہ اب تمہارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گو اہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمد عبیدہ و رسولہ بعد اُسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و سند
 احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ برین موافق اصول
 کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے
 روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہم نے اوٹاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ اُنکے شوہر اُنکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ
 عورتیں تنہا قید ہوئیں جو اب چہاں یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کھڑے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو تو دارالاسلام
 سے نکلنا ثابت نہواصف۔ ولنا ان مع التباہین حقیقۃً و حکماً لا ینتظم المصلح فشاہ المجرمیتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ
 دارالاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو مجرمیت کے مشابہ ہو گیا
 یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نادر کرتا ہے کی طرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں
 اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے اُنکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جسکو موجب فرقت کہتے
 ہیں نہیں ہے۔ و ایسی پوجہ ملک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ وہو لانیانی لکاح
 ابتداءً و فکد لک بقاء۔ اور گرفتاری ابتداء میں نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ف۔ جیسے

اپنی باندی ملوک کا نکاح کر دیا جائے تو ہر اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ فصبار
کا لشراء۔ نوگرفتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہو گیا۔ ف۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو کسی مالک سے بکے خرید تو دیکھ کا نکاح بدرجہ اولیٰ
باقی رہے گا اور یہ جو کہ کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہے گا تو یہ کچھ ضرور نہیں چاہئے فرمایا۔ تم ہو لقیقتی
الصفا فی محل عملہ دہو المال لافی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو کسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہو ایسے
مال میں نہ محل نکاح میں۔ ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اس کا خالص ملوک مال ہے اگرچہ اس کی فوج کسی کے محل میں ہو جیسے اپنی
باندی سیاہ دی۔ و فی المستامن لم یجانب الدار حکم المقصد الرجوع۔ اور رہا جو شخص امان بیکر آیا ہے اس کے حق میں
دار الحوب یا دار الاسلام حقیقہ بدلا کر حکم نہیں بدلا کیونکہ اس کا قصد ہے۔ ف۔ ہاں اگر مسلمان نے دار الحوب میں
حرمہ سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے خود دار الاسلام کو محل آیا تو وہ بائت ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ محل آئی تو نہیں مگر اگر اس کو
کوئی قہر نکاح لاوے۔ ف۔ و اذا خرجت المرأة الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جو رہو ہجرت کر کے محل آئی
ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ سارہ دو حاملہ نہیں ہے۔ جازان تیز فرج ولا عہدہ علیہا عند ابی حنیفہ رحمہ۔
تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرۃ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ و فی الاصلیہا العہدہ
اور صاحبین نے کہا کہ اس پر عدت ہے۔ ف۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن المہام نے ترجیح دی بدلیل ادھاس کے قیدی عورتوں
کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار الاسلام
میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اس کو دار الحوب میں
جد کیا اس طرح کہ طلاق دیدی تو بالاجل اس پر عدت نہیں ہے۔ ف۔ و لابی حنیفہ انما اثر النکاح المتقدم وجبت اطلاق
تخطرہ ولا خطر للمک الحربی۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اسکے احترام ظاہر کرنے کے لیے
واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں۔ ف۔ بلکہ شرع نے اس کو ساظر کر دیا بقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم
ان تنکحوهن۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لا تسکو البعض الکافر۔ ف۔ ولہذا لا یجب العہدہ علی السبئیۃ۔ اور اسی جہت سے جو عورت
گرفتار کی گئی اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی ہو جائے تباہین الدارین کے واقع ہو تو یہ
عدت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک رہتی ہے اور یہی ادب ہے۔ ف۔ وان کانت حاملہ
لم تنزع وج۔ اور اگر یہ مہاجرہ محل سے ہو تو نکاح میں نہیں لائی جائیگی۔ ف۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتیٰ تضع حملہا
یہاں تک کہ اس کو وضع حمل ہو۔ ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور روک دوبر
ہونے کے انتظار ہو۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے (حسن رحمہ کی)
روایت ہے کہ نکاح صحیح ہو گا۔ ولا یقر بہما زوجہا حتیٰ تضع حملہا کما فی البجلی من الزنا و سلسلہ شوہر اس سے قربت مگر گناہ
کہ اپنا محل جنے جیسے دنار سے حاملہ عورت میں حکم ہے۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب۔ اصل قول کی وجہ یہ کہ حل ثابت النسب
ف۔ اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تاکہ اس سے ولی مکن نہیں۔ فاذا ظهر الفراش فی حق النسب
یظہر فی حق منع من النکاح احتیاطاً۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کا فراش ہونا ظاہر ہو تو منع نکاح کے بارہ میں بھی
احتیاطاً اس کا فراش ہونا ظاہر ہوا۔ ف۔ پس جیسے ولی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال ولما دارت اعداؤہم
عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغير طلاق۔ فرمایا اور جب جو مرد دین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغیر
طلاق کے جدائی واقع ہو گئی۔ ف۔ حتیٰ کہ بغیر اسلام و جدید نکاح کے حلال نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت اردہ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق۔ اور امام محمد کا

نکاح بائیں
جس کا نکاح
درجہ اولیٰ
درجہ اولیٰ
نکاح بائیں
نکاح بائیں

کہ اگر مرد ہونا شوہر کی طرف سے جو قویہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہری۔ وہ جو بے اختیار بالا باؤ۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ جو رسولان ہوا و شوہر اسلام سے انکار کرے قویہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا واجباً جامع بائنا اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہی حتیٰ کہ قاضی کا قائم مقام ہو کر چھوڑا تا ہی اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معرفت ساتھ رکھنے سے انکار ہی تو قاضی اسکا قائم مقام ہو کر چھوڑ دیا پس طلاق ہو۔ ۴۔ و ابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الایام۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو چھوڑنے انکار میں انکے واسطے بیان کی۔

۵۔ کہ جدائی کا سبب جسمین جو واد اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے قطع ہے کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے۔ ۱۲۔ ساگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور بیان مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے تو یہ بھی طلاق کیونکہ جواب دیا کہ نہیں۔ و ابو حنیفہ فرق بینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے و وجہ ان الردۃ منافیہ للنکاح لکونہما منافیۃ للعصمت۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ ردت و عصمت کی منافی ہے۔ ۱۳۔ حتیٰ بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتیٰ کہ اگر مسکوک کو قتل کر دے تو اس پر قصاص و دیہت نہیں ہے۔ و الطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو مٹھنے والا ہے۔ ۱۴۔ کہ منافی نکاح نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہو منافی ہے۔ فتعذر ان یجعل طلاقاً۔ تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الایام۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ ۱۵۔ کہ نہ وہ اپنی اصل حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو قومی بنارہا اور اسکا خون بیاہ نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لاناہ نفیۃ الامساک یا سفوف فجب التشریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو معرفت طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو نہ اراد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب ہے۔ اور یہی حکم ہے کہ قاساک بمعروف او تسریح باحسان الایۃ۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ و لہذا تتوقف الفرقة بالایام علی القضاء و لا تتوقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرق ہو چکا انکار کے ہو وہ قصاص قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور جو وجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے۔ ۱۶۔ ثم انکان الزوج ہو المرتد فلہا کل المہران دخل بہا او نصف المہر ان لم یدخل بہا۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ داخل ہو چکا ہو نصف مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ داخل نہ ہوا ہو۔ و ان کانت المرأة ہی المرتدة فلہا کل المہران دخل بہا وان لم یدخل بہا فلا مہر لہا ولا نفقة لان الفرقة من قبلہا۔ اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ داخل ہو چکا ہو اور اگر داخل ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال و اذا ارتد امعاً ثم اسلم امعاً فما علی نکاحہما استحساناً۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو دونوں پہنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بیل استحسان ہے۔ و قال زفر بطلان ردة احدہما منافیۃ۔ اور زفر نے بیل یہ کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ و فی ردہما ردة احدہما۔ اور دونوں کے مرتد ہونے میں ایک کا مرتد ہونا موجود نہ ہو۔ و نکاح باطل ہوا۔ و لا ماردی ان بنی حنیفہ ارتد و امعاً ثم اسلموا و لم یامرہم اصحابہ رضوان الشہر علیہم جمعین متحدین الا نکحہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مردی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم سبیلہ کتاب کے) مرتد ہو گئے (سبب عورت مرد) پھر مسلمان کیے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم جمعین نے انکو نئے سرے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا۔ اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ و الارتداد منہم واقع معاً لجمالیہ التامیخ۔ اور مرتد ہونا ان سبب سے ایک ساتھ واقع ہوا جو بتاریخ مہر

ہونے کے وقت یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہو کہ قرار دیا جائے کہ گویا یکساں مرتد ہونے اور سبوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا شکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحیح کے روایات سے ماخوذ ہے۔ اس وقت کہ مسلمان ہوئے۔ م۔ ولو اسلم احدہما بعد الا تردا وفسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد معاشرت ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے (تو دونوں میں نکاح فاسد ہوگا لا صرار الاخر علی الرد لانہ منات کا بتدائس۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتدا سے ردت کی طرح منافی نکاح ہو فائتہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفید نکاح نہیں ہو سکتا (مرفوع) کا فرسلمان ہوا اور اسے تحت میں دو بنین یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دیجادے پھر جس سے چاہے نکاح کرے ورنہ جسکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پہلی بہن اور بچہ بن کا فاسد ہو۔ ممت دم۔ ایک سلسلہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا محتاج وہ بالغ ہوئی تو اس کے سامنے اللہ قتلے عدو جل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جائے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلم ہو اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتد ہے مکہ میں ہو نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کر کے ایمان ٹھیک ہو جائے تب تجدید نکاح کیجاوے۔ ممت دم وشرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ قسم بالفتح یعنی عمل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اسکا حصہ ہے۔ ممت۔ واذا کان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بینہما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں۔ ممت۔ اور آئندہ معلوم ہو گا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بکرمین کا نسا او یتیمین او واحد لهما بکرا والآخری یتیم۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں یتیمہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک یتیمہ ہوں اور مرد خواہ نر ہو یا خسی ہو یا غنیم ہو یا محبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حالفہ یا نفسا یا حیض یمنہ یا رتقا وقرنا ویا سنیہ و قابل وئی ہو یا اس سے گھار یا ایر کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجسہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ ممت وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امرأتان وما لہ الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشقہ ما لہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکا دیا تو قیامت میں آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا ہر ٹائل ہوگا ممت۔ دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ۴۔ رواہ الاربعۃ وابرار دین جان والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیار میں ہے۔ وعن عائشہ رحمہا النبی علیہ السلام کان يعدل فی القسم بین نسائہ وكان یقول اللهم ہذا قسمی فیما مالک فلا تأخذنی فیما لا مالک۔ اور حضرت عائشہ رحمہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اکی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جکا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرمائیے امر میں جکا میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں۔ قسم تو معلوم ہو کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو مواخذہ نہ ہوگا۔ ورواہ الاربعۃ واحمد و ابن جان والحاکم۔ ولا تفصل فیما روینا۔ اور جو پہننے روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ قسم یعنی خواہ باکرہ ہو یا یتیمہ ہو اور یوں ہی سلسلہ وکتا یہ میں تفصیل نہیں ہے۔ ممت۔ والقدیمۃ والحجیدۃ سوا۔ اور بیانی عورت اور تنی عورت بھی برابر ہے۔ لا طلاق ماروینا۔ بدیل اطلاق حدیث کے جو پہننے روایت کی قسم۔ کہ اس میں قدیمہ و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان القسم من حقوق النکاح ملائعاً وتنبہن فی ذلک

وسنن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبد اللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اس میں اکثریوں نے جمع کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔ ابن العمامہ نے لکھا کہ یہ فیصلہ کیا حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیثیہ دو وزن ثقہ حافظین قرآن حرم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ ہستی نے سعید بن المسیب کو بیان بن یسار دو وزن ثقہ سے مدینہ منورہ سے یہی روایت کیا تو ہم منہال دو ہو گیا لہذا ایک و شافعی واحد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت میں حرم و باندی برابر ہیں۔ لیکن ہمارے اصل میں اتباع اثر اولیٰ ہے۔ ولان حل الامتہ انقص من حل الحرۃ۔ اور اسلئے کہ باندی کا حل نسبی حقوق کا مرتبہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔ فلا بد من اہلہا بالنقصان فی الحقوق۔ و نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ و المسکاتۃ و المدبرۃ و ام الولد بمنزلۃ الامتہ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر سکو کھ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ ان میں بھی رقیہ قائم ہے۔ قال دلاحق لمن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج من شاة منہن۔ قدری نے کہا کہ سفر کی حالت میں منکوحات کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے تو شوہر ان میں سے جس کے ساتھ چاہے سفر کرے و الاولیٰ ان یقرع بہن فیسافر من خرجت قرعہا۔ اور بہتر یہ کہ ان میں قرعہ نہ لے کر جس کا قرعہ لے سکے ساتھ سفر کرے۔ وقال الشافعی القرعۃ مستحکمہ لاروی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا قرع بہن نسائہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا مستحق لینے ہی واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے تھے و رواہ احمد اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔ انا انما نقول ان القرعۃ لکنہم لکنہم کہ یہ قرعہ ڈالنا فتنہ کا وجہ نہیں تھا بلکہ۔ لتطیب قلوبہن۔ بیویوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب الاستحباب۔ تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ و ہذا لانه لاق للامۃ عن مسافرة الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جو روکا کچھ حق نہیں ہے۔ و الا لیری ان لہ ان لا یستحب واحده منہن فکذا لہ ان یسافر بوحدۃ منہن ولا یحلب علیہ تلک المدة۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جو دنوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لے جاوے تو اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ ایک کو لے جاوے اور یہ مدت بہر حسب ہوگی۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لینا تو پرہیز ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن العمامہ نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دیس یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلقاً نہیں ہے اور بیان تو استحباب کا قرعہ یہ ہو جو ہم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باری خود واجب نہ تھا کافی قولہ تعالیٰ ترجی من نساہن الا یہ علاوہ برین سفر میں بعض پر خطا طلت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا۔ و ان رضیت احدی الزوجات تہرک قسمہا لصاحبہما جائز۔ اور اگر زوجہ میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر رضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودة بنت زمعة رضی اللہ عنہا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا و یجعل یوم نوبتہا لعائشہ رضی اللہ عنہا۔ کیونکہ سودہ بنت زمعة رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہ رضہ سے مراجعت فرماوین اور سودہ رضہ اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ رضہ کے لیے کر دینی۔ پس آپ نے مراجعت کر لی رواہ ابویہقی و الحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ اشعار ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رضہ کے لیے کر دیا۔ بہر حال یہ جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی اللہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ولما ان یرجع فی ذلک لاناہا سقطت فقام یحلب بعد فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کر لے کیونکہ اسنے ایسا ہی ساقط کیا جو توفیق واجب ہی نہیں ہوا تو وہ ساقط نہ ہو جائیگا۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے بیان اسکے اصلاح مال و پردہ رخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطنی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ رضہ میں صرح ہے۔ و لکذا فی الجہرۃ

برو انہیں کہ سوئین ایک سکن میں جمع کرے مگر رضامندی۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطنی کرنا مکروہ ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز جسکی بوسے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے۔ جن کہ سبز مہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے تو اسے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز اسکے شرائط چھوڑنے پر اسے مگر کیا زمین اور بغیر اجازت نکلنے پر اسے مگر جبکہ کسی واقعہ میں فتویٰ چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں دے اسکو شوہر کا فتویٰ لانا منظور نہیں ہے۔ ہمارے زمانہ میں احوط یہ کہ منع کیجاوے۔ م۔ عورت کو مجلس وعظ میں جلنے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ تنہا ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی برداشت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے۔ بخلاف اسکے کسی شخص کی مان جو ان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ نجور کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ م۔ اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہے اور عورت کو سر سے بار بار نہانا مضر ہے تو برہنہی نے شرح المختصر میں لکھا کہ جائز ہے کہ وہ سر سے پہنا لیکن شوہر کا حکم ماننا اسکو جائز نہیں ہے۔ م۔ مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گزارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مانوس کرے اس میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ اچانک اسکی رعایت کرے القاضیخان اور یہی صحیح ہے البحر۔ اگر نکاح میں شرط کی کہ دوسری جو روکے پاس زیادہ رہے گی یا اسنے اپنا مال خراج کر کے یہ بٹھرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خراج کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہو وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے الخلاصۃ وغیرہ۔ اسکی ذاتی ملوک باندہوں کے واسطے باری کافق نہیں ہے لیکن جب دوزوج ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دورات دن میں اپنی باندہوں دام الولد میں سے جہان چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندہوں کے پاس کچھ نہیں سوائے راہ راہ گزرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضیخان ہ۔

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل میں ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ بلاوے۔ اور سرجم لکھتا ہے کہ رضیع یعنی زبجہ دودھ پینے والا اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی۔ نظام دودھ چھوڑنا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزیدہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آباؤ شرفادہ ہیں جبکہ عورت میں حقیقی کہنے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا۔ و علی ہذا۔ اولاد سگایا و بیٹی اسکا بیٹا و علی ہذا۔ م۔ رضاعت شروع میں چوستا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص میں۔ منع۔ اران لفظ غلط کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوستا خواہ بچہ خود جس لے یا مرضعہ اسکو بلاوے خواہ عہد آہو یا سہو آہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لائق ہو دودھ ہر طلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق۔ یا بخلہ نقطہ شہہ و ناک سے جوت میں بطور غدا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی قید سے نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی م۔ دمیہ کہنے سے جو پایہ نکل گیا کیونکہ اگر دودھ کسی چھاتی سے نکلا ہو کبری وغیرہ سے پینے تو افسان رضاعت نہیں ہے اور مرد نکل گیا حتیٰ کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو جماع ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو الطہیر ہے۔ اور اگرچہ بغیر بیابہ باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم جو ہمہ اور اگر بیابہ عورت کے زرد پانی نکلا ہو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ۔ اور رضاعت کا حکم جیسے دارالاسلام میں ہے دارالکفر میں بھی مستحق ہوگا حتیٰ کہ اگر دارالکفر والے مسلمان ہو گئے تو جن دودھ شریکین میں انکا نکاح ہے نسخ کر دیا جائیگا۔ اوجیزہ۔ قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواہ۔ فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہے وقت قلیل یہ کہ اسکے جوت تک پہنچ جانے کا یقین ہو جاوے۔ القاضیخان۔ اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے میں شک ہے تو حرمت نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گاؤن کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاوین اور جبکہ پلا یا اسکو باور کھین اور مشہور کرین اور احتیاطاً لکھو اذین تھ۔ پس قلیل و کثیر رضاعت متیقن برابرین۔ اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلیق بہ التحريم جب رضاعت متیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحريم متعلق ہو جائیگی۔ فت۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ فت۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ فودی رحمہ نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہدین قلیل و کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف مرم ہے۔ مع۔ وقال الشافعی ثبت التحريم الا الخمس رضعات۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ تحريم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ رضعت سے فت۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھروسہ جو سنا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ انکفار ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصمۃ و مصتان ولا الاطلا حتر ولا الاطاحتان۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حرام کرتا ایک جو سنا اور دو جو سنے اور نہ ایک بار چوسنا اور نہ دو بار چوسنا فت۔ کمانی صحیح مسلم داہن جہان تو معلوم ہو کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس دفعہ معلومات تھے کہ تحريم کرتے تھے پھر نسخ ہوا کہ پانچ رضعات معلومات رہے جو تحريم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی در حالیکہ وہ قرآن کی قرات میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے پکری نے گھسکھ کھالیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے اول یہ کہ اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجبوراً باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اس کا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انہیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہ اسے اسلامیہ قطعاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سو اسے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسے چاہا تھا کہ شل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ ان کا قرآن مستند نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اس کی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالیٰ انما نحن نزلنا الذکر و انما ہما فطون۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ ہمیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت و علم ہے پس جب کہ روون و سکھوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے ہی قرآن ہی متواتر تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اسکے مدعی ہوئے بغیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ نعت پر ہے یا نعت سے منقول ہو کہ شرع میں ہے جیسے صلوة و ذکر کہ لغوی معنی سے نفل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی رحمہ نے کہا کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے اور اسکے یہی معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اور اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی تفصیل مراد ہو لیکن وہ نسخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر نسخ ہوا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل و کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک قاضی نعت سے نقل بدو مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و اما تم الملاتی ارضعنکم الایۃ۔ اور ہماری حجت یہ قول الہی کہ و اما تم الملاتی یعنی اور تم جو حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا فت۔ یہ خطاب تمام عرب کو تھا اور وہ اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ خلق سے دودھ اُنار ناموجت رضاعت ہے تو یہ دلیل صحیح ہے۔ و قولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع

ما یحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہو رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہو نسب سے - و رواہ البخاری و مسلم و غیرہ - اور یہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے - و من غیر فصل - یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے صرف تین قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حکم قرآن و حدیث عرم ہے - ولان الحرمة وانکانت لشبهة البعوضة الثابتة بفشو العظم و اثبات اللحم لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا حرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت اگانے سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے - یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضع مشابہ جزو رضعہ کے ہو جاتا ہے کیونکہ رضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر باغ رضعات پیے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہوا کہ کہان کہان ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بالفعل الارضاع - و حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا - نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا - و ما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے - او منسوخ ہے - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے - کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اس کے ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ جہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے - پھر مصنف رحمہ نے بہ بشرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اس وقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پانی جاوے تو یہ قطعی ہے - و فیغنی ان یكون فی مدة الرضاع لما بین اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کریں گے - ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عن ابی حنیفہ رحمہ - پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں - حتیٰ کہ دودھ چھوڑا لے کے بعد اس مدت میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ابو ہریرہ - میں کہتا ہوں کہ شاید یہ سنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رحمہ ہے - م - و قال لا ستان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہیں - یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں م - یہی صحیح ہے - اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا - مع - اور اسی پر فتویٰ رہیگا - جیسا کہ عیون سے علائہ قاسم رحمہ نے تصحیح القدوری میں نقل کیا - و ہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ہے - و امام احمد کا ہے - ۶ - اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے - اور اس میں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتیٰ کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے - مع - و قال زفر رحمہ ثلثہ احوال - اور زفر رحمہ نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں - لان الحول حسن التحول من حال اے حال و لا بد من الزیادۃ علی الحولین لما تمین - اسو سطر کے حل یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے بوجہ اسکے جو ہم بیان کریں گے - فتقدربہ - تو اندازہ اسی تین سال پر ہوگا - و حتیٰ کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدل کر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو - و لہذا قولہ تعالیٰ و حملہ و فصالہ ثلثون شهرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و حملہ و فصالہ الخ یعنی بچہ کا حل و جدا ہونا دو برس چھ ماہ ہیں - و حمل کی اور ماں سے نظام کی یہ مدت ہوئی - و مدة الحمل او ما یستمر اشهر - اور حمل کی کثیر مدت چھ مہینہ ہیں - فبقی للفصال حوالان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس سے - یعنی یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد نظام ہے لیکن مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے تو مہینہ ہیں اگرچہ کتر چھ ماہ ہوں تو ۹ - ماہ نکال کر نظام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے - یہ اشکال اسی سبب سے لاق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی ہو - ہاں یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ - و قال البیہقی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے - لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ

ابن عباس کا قول ہے جیسا کہ اللمک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور یون ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود رحمہما کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ غرض یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ خج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اولاد یتیمین اولاد یتیمین اولاد یتیمین یعنی مطلقہ یتیمین دورہ پلائین اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمام پر کچھ زیادتی ممکن نہیں واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ ماں اپنے بچے کو دو دورہ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابو حنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ فیہ اللہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے۔ یعنی قتلہ لیس و حملہ و فصالہ ثلثون شهرا۔ اسی آیت سے ابو حنیفہ رحمہ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ و وجہ انہ لعلالی ذکر شیعین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں۔ ایک حل اور دوم فصال۔ و ضرب لهما مدة۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی۔ یعنی ثلثون شهرا۔ دو برس چنانچہ تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجبورہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رحمہ نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکل واحد منهما یکما لهما تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی۔ یعنی مدت حل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للثینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔ مثلاً زمین بکرتے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درہم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ مبیعا دینے تو ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حل و فصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ قام النقص فی احدہما فبقی الاثنان علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہی۔ یعنی مدت حل کے بارہ میں حدیث عائشہ رحمہ وارد ہے کہ حل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا، (رع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ یہی فصال کی مدت تو ہے بارہ میں کوئی نقص کی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام خارج ثابت ہونگے۔ ولانہ لا بد من تغیر الغذاء ليقطع الانبات باللبین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضروری تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جو ہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر مدت رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا رہیگا حتیٰ کہ مرضعہ کا رضیعہ ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکا دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادة مدة تعود العصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے سولے دوسری غذا کی عادت پڑے۔ تو لا محالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہونی جس میں دودھ سے بڑھاؤ کی عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔ اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نظیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بآدتی مدة الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حل کے کثر مدت کے ساتھ۔ یعنی چھ ماہ۔ لانتہا مغیرہ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے۔ کیونکہ حل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغیر غذا و الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا متغیر غذا رضیعہ ہے۔ یعنی پیٹ میں جو غذا رہا تھا بعد پیدا ہونے کے غذا بدل گئی۔ کما تغیر غذا و العظیم۔ جسے رضیعہ کی غذا متغیر غذا ہے۔ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلتی ہوتی ہے۔ تو جب بچہ کی غذا بدلتی ہو

ہتھ پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کتر مدت جسین غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو پس اب ہم کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلتا ضروری اور دو برس تک دودھ پیتا رہا اس غذا کا بدلنا کتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث الارضاع بعد الخولین کے مقابلہ میں قبول نہیں جو اس پر کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمود علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ کل النصل المقید بخولین فی الکتاب اور حدیث ثمود استحقاق پر محمود ہو اور اسی پر وہ لقن قرآن جو دو سال سے مفید ہو محمود ہوگی۔ یعنی حدیث اور نیز آیت خولین کا طین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی دید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ مان اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اسکا پاپ سے مان و نفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی مستحق نہ ہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسین مطلقہ مان کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہے وہ امام کے نزدیک ڈھائی برس ہے اور صاحبین رحم کے نزدیک دو برس ہے اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہے اگرچہ دلیل ظاہر نہ ہو چنانچہ کسب المغنی میں صرح ہے جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہو کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتویٰ دے اور اصح یہ ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار ہو کافی الحادی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فترگی محل مروجہ نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ ربلی وغیرہ میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہے یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جسکو امتیاز کی قوت ہے تو وہ دلائل فریقین پر نظر کر کے قوی کو ضعیف سے انکار کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے اور اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہے چنانچہ یہ اوائل فتاویٰ الروا الجلیہ میں صرح ہے کہما یطهر من الدرر و الشیہ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

م۔ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو سفر نہ ہو۔ جیسے مولیٰ کو روایا کہ اسکو دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہے۔ البوہرہ۔ ت۔ د۔ دیا نشان پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ قال واذا مصت مدۃ الرضاع۔ فرمایا اور جب گود جاوے رضاعت کی مدت ف ڈھائی برس بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے سلم متعلق بالارضاع تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہ ہوگی۔ ل۔ تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ گما۔ لقولہ علیہ السلام الارضاع بعد الفصال۔ بدیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی مدت رضاع دو برس یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع تحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑا یا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف روایت طبرانی و عبد الرزاق ہے اور حضرت عائشہ رض سے مروی ہوا کہ آپ جب جاہلی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا مسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو بلخ و ضعات دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الامام رحم نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گوری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رض سے روایت کی کہ آنحضرت معلوم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام نہیں مگر وہی رضاعت جو آنحون کو کھولے اور غلام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہو جو گوشت اگا دے اور بڑی بڑی طرح سے مسخین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے بیان تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اسے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو جماعت سے ہے۔ یعنی حالت صغیر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سن البلوغ اور مدین یحییٰ بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خلا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہیں مگر دی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغیر کا موطا میں مردی ہے۔ م۔ ت۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے۔ یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی دگوشت اصلی پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکیسیر لا یقر لی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہو سواستے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا، م۔ ت۔ بلکہ بعد مدت کے اس کی بڑھاؤ دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے (مسئلہ)۔ ولا یعتبر لقطا قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑا نہ سبب نہیں ہے۔ م۔ ت۔ حتی کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رحمہ اللہ ڈھائی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑا یا بچہ مدت نہ کو تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جاتی ہے الا فی روایت۔ مگر ایک روایت میں م۔ ت۔ جسکو حسن رحمہ اللہ روایت کیا۔ عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے م۔ ت۔ کمال مدت کے نظام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذ استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی بوجہ غذا بدل جانے کے۔ م۔ ت۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی عادت تھی جب اسطرح چھوڑ دیا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ چلے سے وہ پیدائش ہڈی گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار و مذہب ہے الحیض اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ایضاً و الدواقیع م۔ ت۔ د۔ و ہل یباح الارضاع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے۔ م۔ ت۔ یا نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریۃ لکونہ جزءاً لادمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بباح ہے کیونکہ اسکا بباح ہونا بعد ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزء ہے۔ م۔ ت۔ اور آدمی کے کسی جزء کو کھانا صرف ضرورت پر دیش میں بباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہیں تو بباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہابیہ۔ م۔ ترجمہ کہتا ہے کہ فعلیہً ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں شائع کے وقوع میں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقۃً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر ترجمہ کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ تو انسان سے پیدا ہوتا ہے رہا یہ کہ اسکا جزء ہو ضرراً و عیباً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے پس مثل یسین و پیشاب ہو گیا علاوہ برین یہ دودھ بعد حرمت کے بچہ پر قدر ضرورت بباح نہیں ہوا بلکہ ظہری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہو تو پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہی ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا یا فافہم۔ م۔ قال و یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے۔ م۔ ت۔ یہ طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے قناعات یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موقوف ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل شرب نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی روینا۔ دلیل اس حدیث کے جو ہے اور روایت کی م۔ ت۔ یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الامم اختہ من الرضاع فانیہ یجزان تیز چھا۔ سوائے رضاعی بن کی بن کے کہ اس عورت سے تزویج جائز ہے۔ م۔ ت۔ بشرط تعلق عبارت کے پکٹی وجہ کو شامل ہو اول یہ کہ زمینی نسبی ہیں اور بن کی رضاعی بن ہے

جنے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن جو اور بہن کی بیٹی ان جس سے زید نکاح کر سکتا ہو بشرطیکہ
مرضعہ مان دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید وہ ہندہ نے عمرہ کا دودھ پلایا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پلایا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
تبع۔ یون ہی رضاعی بھائی کی بیٹی مان سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے۔ ت۔ ولایا جو زنان تیز و جاح ام اختہ من النسب۔ اور
یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی مان سے نکاح کرے۔ کیونکہ بیٹی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ان کی طرف سے یا فقط باپ کی
طرف سے تو کسی بہن کی مان سے نہیں جائز۔ لایا نکاحوں امر۔ کیونکہ بہن کی مان خود اسکی مان ہوگی۔ اگر بہن سگی یا مان کی
طرف سے ہو۔ او موطورہ ایہ۔ یا باپ کی مدخلہ ہوگی۔ جبکہ بہن صرف باپ کی طرف سے ہو۔ اور باپ کی جو دہ بھی بیٹے پر مطلقاً
حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو۔ بخلاف الرضاع۔ بر خلاف رضاعت کے۔ کیونکہ زید وہ ہندہ دونوں اجنبی ہیں بھرد دونوں
نے جب عمرہ کا دودھ پلایا تو یہ دونوں کی مان ہو گئی اور ہندہ کی بیٹی مان سے زید کو کچھ جزئی نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ و علی ہذا
القیاس۔ ویجو نز و جاح اختہ (بیل ولدہ) من الرضاع ولایا جو زید ک من النسب۔ اور جائز ہے نکاح کر لینا
رضاعت سے اپنے بھائی کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ لایا لما و طی امہا حرمت علیہ ولم
یوجد ہذا المعنی فی الرضاع۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے بھائی کی بیٹی مان سے وطی کی تو بھائی کی بہن اب حرام ہو گئی اور یہ بات رضاعت
میں نہیں پائی جاتی ہے۔ مثلاً سابق بیان کئی صورتیں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جسے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پلایا حالانکہ
ہندہ کچھ زید کی جو دہ نہیں ہے بلکہ خالد کی جو دہ ہے تو بکر عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ زید کو
جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی رہا یہ یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی بیٹی
بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے بیٹ سے نہیں و خالد کو حسینہ سے تزویج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم سے عورت کا
جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پلایا حالانکہ بکر نے خالد کی جو دہ ہندہ کا بھی دودھ پلایا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزویج جائز ہے۔
الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاوین تو علت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف نے
دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انہیں مذکورات میں مختصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری بولی یا پوتا کو کسی اجنبی نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا بھائی کی جو دہ
نہیں ہوئی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبی نے دودھ پلایا جسکے ان موجود ہے تو اسکی مان سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری سہ
نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی مان اور چچا کی رضاعت سے ماموں کی مان اور خجسم رضاعی فرزند کی بھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن
رضاعی نہ ہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوتی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
کے باپ سے اور رضاعی حنفیہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزویج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
سب دو شعر میں جمع ہیں۔ یفارق النسب الرضاع فی صورہ کام نافلہ وجدة الولد۔ دام اخت و اخت ابن دام۔ دام خال و عمہ ابن عمہ۔ اور دفع ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسے باپ کے ساتھ دودھ پیالیں اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
چچا ہوا اور یون ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسے تیری مان کے ساتھ دودھ پلایا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی بیٹی مان یا
دوسری رضاعی مان کو یا رضاعی دادا کی مدخلہ جو دہ ہے۔ بھر دفع ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو
نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثبات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ حدیث میں
کا حالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و خالات و عمات و بنات اللہ و بنات الاخت ہیں یعنی امیں
و بیٹیاں و بنیں و خالات و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس رضاعت جہاں انہیں سے کوئی پالی گئی یعنی رضاعت

نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکری کی بیٹی ہو گئی لہذا بکری کے بیٹوں کو اس سے نکل کر ناجائز ہو اور لڑکا ہو تو بکری کی لڑکیوں سے تزویج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکری سے جنی نہ ہو اور اگر بکری سے جنی تو یہ دودھ بکری کا ہو گیا۔ مٹ۔ و فی احد قولے الشافعی لین الفعل لا یحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہو۔ یہ بعض علماء کا قول تھا اور اسی کو امام شافعی کے ذریعہ عبد الرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رحمہ سے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقت اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے دلی سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام حنفیہ و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب مشافیہ میں مذکور ہے اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا قول ہے سوائے ذرا سے کی روایت کے۔ لان المحرمۃ لشبهۃ البعضیۃ واللبن بعضہما لا بعضہ۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ہے۔ (تو اسے محرم نہ ہوگی) اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما ردینا۔ اور ہماری محبت وہ جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ محرم من الرضاع ما یحرم من لبن۔ والحرمة بالنسب من الجانین فکذا بالارضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح نسب میں جانبین سے حرمت ہوگی۔ یعنی نسب میں ان واسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ان وجس مرد سے اسکا دودھ بچہ کا پاپ ہوگا۔ اور اس میں صریح نص ہے یعنی۔ قوله علیہ السلام لعائشۃ رضع لیلیج علیک اقلع فانه حکم من الرضاع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ اقلع تیرے سانے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے۔ فچنانچہ خود حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ میں نے بعد حکم حجاب کے اقلع رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے فرمایا کہ تو مجھے پردہ کرتی ہو حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا تو میں نے کہا کہ تجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آویگا۔ یعنی بغیر پردہ کے تو اسے سانے ہو سکتی ہے رواہ المذنب الصحاح استہ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب للنزول اللبن منہا فیضاۃ الیہ فی موضع المحرمۃ احتیاطاً۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اُترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ اُترنے کی صورت سے منسوب ہوگا۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر بخلاف فائدہ حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگرچہ دودھ اُترے تو اس سے تحريم متعلق نہ ہوگی اور اسی پر اجماع ہے۔ لکن شافعی رحمہ نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکل کر مرد سے ہو جائے۔ مع۔ یہ واضح ہو کہ یہ دلی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی منکوحہ (اسکی تحت سے) جگر دودھ پلایا ہو۔ اور اگر مرد اس سے نہیں جنی کر دودھ اُترے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت عورت کی طرف سے ہے پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری عورت سے ہو چکی ہے۔ (تقاضیخان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں دلی کی کاسکو مل رہا اور جگر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد دلی سے بھی رضاعت نہایت ہوگی اور اسکے بچے جو تہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے (المعمرات) دفع۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا ہے کہ منہ بہ حال ہو کر جنی تو یہ بچہ ازراہ نطفہ کے اس حوالی کا جزو ہے حتیٰ کہ زانی یا انکی اولاد کا نکل اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً اس نسب ثابت نہیں حتیٰ کہ وہ زانی کی سیراٹ وغیرہ نہیں پاورگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر حزیہ نے یہ دودھ جو زانی سے اُترا ہو کسی بچہ کو پلایا تو لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف جمہور کہ وہ بچہ اس مرضعہ حزیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ مرد زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جمہور امام حنفیہ خان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو تزویج نہیں جائز ہے۔ م۔ اور حنفیہ میں بجماعت انجاس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی رحمہ نے بھی یہی کہتے تھے۔ مٹ۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ دلی حلال کے دودھ کے ہے یہی عیض میں جو کیا کافی النہ۔ اور وہ بچہ

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی وائسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزر اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی زنا کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی بیٹیوں میں داخل ہو کیونکہ نفث کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صحیح نفس میں شامل ہو۔ مہم۔ اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی کی بہن رضاعی بلا خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہو۔ اور شامی میں ہے کہ بغاہر المعراج والخاصیۃ یہی قول مستند ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری نے ذکر فرمایا کہ حرمیت رضاعت فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ واسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق ہوگی جب تک کہ نسب ثبوت نہ ہو اور جب ثبوت ہو تو اب تحرم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسپجانی رحم و صاحب نیاب نے ذکر کیا ہے اور یہی اوجہ ہے مہم۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول در باب تقدیر الارکان کے منسج المعبیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نہ کرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو۔ یعنی روایت منسج ویری رحم و شرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی نظر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر زانی کی حرمیت تو زانی کے جزو ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی مٹی سے مخلوق ہوئی ہے اور رہا دودھ تو اسکا جزو نہیں ہے کیونکہ وہ تو خدا سے جو منجھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ مٹی سے جو حقہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ مہم۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں بھی یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتیٰ کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہ ہو شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نفس نے ثبوت نسب حرام کیا ہے اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہے جنہیں مصرح ہے کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہ تو رضاعت سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی رضیعہ ہے۔ مہم۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سولے دوسرے کے دودھ سے زواج نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے۔ یعنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ رضیعہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ اور مدار اس استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور حضرات میں لکھا کہ وطی ذرا ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہان کبیرین وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہ ہو تو وہ ان رضاعت فقط مان سے ثابت ہوگی۔ م۔ حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحريم موافق حدیث کے نسب کی تحريم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ کی رضیعہ کا حکم تحريم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ مذکور ہے کہ جب زانی کی دنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ دودھ میں بالاجماع لانی کی دختر کے مانند ہو حتیٰ کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکوا سوجہ سے شامل ہے کہ جیسے دنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اسواسلئے کہ رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ جواب اسکا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نفث سے ہے مگر زانی سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہ تو جب اسی کا نسب معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے دنا سے پیدا ہوئی ہے جو حرام قرار دی ہے کچھ اسوجہ سے نہیں کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اسوجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نفث سے مخلوق ہو بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ زانی کا نفث نہیں ہے اور دودھ اسکی مٹی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غنا سے ہوتا ہے۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ مٹی سے نہیں مگر شیخ نے ثبوت نسب پر شوہر سے اگر ارضاعت ثابت کی۔ اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر دیہے ہندو سے دنا

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہو اور اس کے حرام ہونے سے زید کے باپ دلعادہ زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہو تو کیا دید کے
 اصول فروع کے سواے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و دامون پر حرام نہیں ہو جیسا کہ زلیخا نے
 میں مصرح ہو اور آئین کسی کا خلاف نہیں ہو اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و دامون و بھائی پر
 حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و دامون و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں
 کما فی رد المحتار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکل کر سواے اصول و فروع کے دیگر وحشی مثل بھائی و چچا کے زانی
 لڑکی و زانی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور یہی ہنر الفائق وغیرہ میں مصرح ہو کہ سواے اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق
 حرام نہیں ہو۔ اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہو اسکا نسب زانی سے ثبوت
 نہیں ہوا تاکہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہو تا لینی چچا و دامون وغیرہ سب کے حق میں مستعدی ہو تا لہذا وہ ان سب پر حلال
 رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہو اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی کا
 زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہو اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و دامون وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے
 رضیعہ بھی زانی کے چچا دامون وغیرہ پر حرام نہیں ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی
 ہوئی لڑکی کہ زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب
 و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ۔ اور حلال و دودھ کی
 رضیعہ میں و حرام دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہو نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہیں کہ مثبت ہو یا حلال
 دودھ میں اسوجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہو بلکہ اسکی دلی سے پیدا ہو چنانچہ ہا یہ میں کہا کہ دلی ہونا سبب دودھ
 اُترنے کا ہو لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے دلی میں بھی موجود ہو اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا
 اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہو تو زانی کا دودھ
 بھی اسکے اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں
 وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی وجہ ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگر
 اپنے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہو اور اگر مزنیہ
 نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتیٰ کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و دامون
 پر حرام نہیں کما فی البحر والنہر اور شامی رح نے کہا لینی سواے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہو اور رہا
 یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پردادا وغیرہ پر حرام ہو یا نہیں تو آئین اختلاف
 ہو ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہو جن میں سے شیخ امام ابو عبد اللہ البحرانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و
 صاحب خزائن الفتاویٰ و امام طہر الدین المرغینانی رحم و بیزاری و صاحب خزائن المفتیین ہیں اور یہ حکم غایہ و مجمع الاہل و برجندی وغیرہ میں مصرح
 مذکور ہو اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی سبب جانی و نیاسیح میں مذکور ہو اور اسی کو فتح القدیر میں بطور یاد دہ
 موج قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے مستند سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اور پر ذکر کیا فانہم و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
 اور چونکہ یہ مسئلہ مجملہ مشکلات کے ہو لہذا خلاف و مستند اس مقام پر طول کلام کیا و اللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل دیہ الامام
 ۴۔ و بجز زان قیض زوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہو کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے
 نکاح کرے۔ و ہن ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہو مثلاً دیدنے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہو کہ زید کی بیٹی بہن سے
 حرج کرے۔ الفایہ۔ لہذا بجز زان قیض زوج باخت اخیہ من النسب۔ کہہ کہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہو۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

مثل الاخ من الالب۔ اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہر ف یعنی زیر کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہر ف
دو وزن علاقائی بھائی ہوئے۔ اذاکانت لہ اخت من الہ۔ جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہو ف یعنی ایک کی ماں نے
شلا کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہر لیکن دوسرے
بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو۔ جائز لاخیم من ابیہ ان تیز و جہا۔ تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن
سے نکاح کرے ف۔ اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور بیبی بہن کی بہن کو سمجھ لو۔ مع۔ وکل صبیحین اور ہر دو طفلک
ف یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے۔ ف۔ اجتماع علی شری امرأۃ واحدة۔ دو وزن ایک عورت کی چھاتی
پر مجتمع ہوئے ف یعنی دو وزن نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہ خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا
دو سے۔ غرضکہ کسی طرح ہو۔ لم یجر لاجد ہا ان تیز و جہا بالآخری۔ تو ان دو وزن میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا رو نہیں ہو
و ہذا ہوا لاصل لان امہا واحدة فمماخ واخت۔ اور یہی باب حرمت میں اصل ہر کیونکہ دو وزن کی مرضعہ ماں ایک عورت
ہر تو یہ دو وزن بھائی بہن ہیں۔ ولا تیز و جہا المرضعۃ احد اسن ولدا لتی ارضعت۔ اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ
لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف۔ اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں
کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے۔ لانه اخو ہا۔ کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو۔ ولا ولد ولد ہا۔ نہ اسکی اولاد کی اولاد کو
ف یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تیز و جہا کرے۔ لانه ولدا خیمہا۔ کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو۔ ف
چاہے کتنے ہی بچے درجہ کا ہو جبکہ قربت رحم متصل ہو۔ ولا تیز و جہا البصبی الموضع اخت زوج المرضعۃ۔ اور نہیں نکاح میں
لاوے رضیعہ لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو۔ لانه اعمتہ من الرضاع۔ کیونکہ وہ اسکی رضاعی بھو بھی ہو ف۔ پھر یہ
سب خالص دودھ کے تناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا یا نہ طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو
خلط ہوا تو زیادہ دودھ کے مانند تیلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہوگا یا طعام سے یا دوسرے عورت یا جانور کے دودھ سے۔
فرمایا۔ واذا اختلط اللبن۔ اور اگر دودھ جو تمنا محرم رضاع تھا خلط ہوا ف۔ یا مخلوط کیا یا لمار یا پانی کے ساتھ ف۔ یا دوسرے اعضاء
ساتھ۔ واللبن ہو الغالب۔ اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف۔ ظاہر امر ادیکہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج
میں کہا کہ غلبہ کے یہی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز زمین سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد
کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا۔ ہا بجلد اسکو کسی بھیجے یا۔ تعلق بہ التحريم۔ تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف۔ جسے غیر مخلوط میں
وان غلب الماء لم يتعلق بہ التحريم۔ اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہ ہوگی ف یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ بغیر ضرورت ہکا
پنہا حرام ہو۔ خلافا لثخصی ہو لبقول انہ موجود فی حقیقہ۔ بر خلاف قول شافعی کہ وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس باقی میں در حقیقت
موجود ہو ف۔ اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچے میں اس قدر رنگا جو باغ رضاعت تک پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگئی۔
ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ ازہاد حکم کے وجود نہیں ہو ف۔ اگرچہ حقیقت
میں موجود ہو۔ حتی لا یظهر بمقابلہ الغالب۔ حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہوگا
مغلوب کا حکم نہیں رہتا۔ کما فی انہیں۔ جیسے قسم میں ہو ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پوئگا پھر کسی نے اسکے
دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالت پی گیا تو بالاتفاق حانت نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکم مغلوب مثل معدوم کے
ہو۔ وان اختلط بالطعام۔ اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا۔ لم يتعلق بہ التحريم۔ تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم
رضاعت متعلق نہ ہوگی۔ وان کان اللبن غالباً عند ابی حنیفہ۔ اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہو۔ وقال اذا کان اللبن غالباً متعلق بہ التحريم۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی

فتال قولہا فیما اذا لم تمسہ النار۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہوا ہو۔ حتیٰ لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحريم فی قولہم جمیعاً۔ حتیٰ کہ اگر دودھ مخلوط بطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحریم متعلق نہوگی۔ **فت** اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر بچہ طعام ہو گیا لہذا ان الغیرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر کیا ہو **فت** یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں زائے کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر کیا ہو۔ دلیل مشعر ہو کہ کچھ آگ سے بچنے کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر متغیر ہو لہذا بدائع میں کہا کہ اگر دودھ کو نجس یا راب یا غیرہ یا جبین یا قسط یا مصل بنا دیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہیں۔ **ح**۔ ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے **فت** یعنی غذا ہو کر جزد بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللین تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنی غذائیت کے ہے تو دودھ مانع مغلوب کے ہو گیا **فت** گو یا حقیقۃ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ پکیتا ہو تو امام رحمہ کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت نہوگی۔ الکافی **ح**۔ ولا معتبرہ نقاط اللین من الطعام عندہ ہوا صحیح لان المتعدی بالطعام اذ ہو الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا بچہ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے **فت** خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم بھی تھا کہ وہ جزد بدن ہوتا حالانکہ غذا ہیہاں طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مثل سچ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رجا دے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی **ح**۔ اور یوں ہی قاضیخان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چھری وہ دودھ کو چوس گئی یا اس میں ستولتھ کیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی **ح**۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ **ع**۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی **ح**۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذاے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات میں سے ہو جائیگا۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی۔ **مفت**۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو یہ مسئلہ کہ بچہ بچہ عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اسکو نہیں پایا فتیبر **م**۔ وان اخلط بالدر واء واللبن غالب تعلق بہ التحريم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق نہوگی **فت** اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللبن معقی مقصود ا فیہ۔ اسواسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔ اذ الدوا لتقویت علی الوصول۔ اسواسطے کہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لیے ہے **فت**۔ اور معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ مناع کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا و فقہیہ کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہنچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہیں تو یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن بھی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اسکو مانع ہوگی۔ یہ سنی و فقیہ

بین والدہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - واذا اختلط اللبن لبنين الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن بشاة
 لم يتعلق به التحريم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحريم رضاعت
 متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحريم نہیں متعلق ہوگی - اعتباراً للغالب کمافی الماؤ - بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے
 جیسے بانی میں خلط کا حکم گزرا - واذا اختلط لبن امرأتين - اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جاوے - ف - اور اس سے
 کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے - اس میں اختلاف ہے - تعلق التحريم باغلبهما عند ابی یوسف -
 ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تحريم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہو - ف - یہی ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے -
 لان الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الاقل تابعاً للاكثر في بناء الحكم عليه - کیونکہ کل لکھ ایک چیز ہو گیا تو اس پر حکم رضاعت
 سب سے زیادہ میں کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا - ف - یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہو لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعت
 والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیدا ہو - م - وقال محمد بن زفر تعلق التحريم بهما لان الجنس لا يتغلب
 الجنس - اور امام محمد زفر نے کہا کہ تحريم رضاعت کی دو عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی - ف -
 اس طرح کہ ایک ہنر مند معدوم ہو جاوے - فان الشئ لا يصير ستملاً كافي جنسه لاسناد المقصود - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر
 نیست نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہو - ف - بلکہ کثرت سے قوت ہوجاتی ہے - اور یہ بھی ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت ہے - وعن ابی
 حنیفہ فی ہذا روایتان - اور ابو حنیفہ رحمہ سے اس میں دو روایتیں ہیں - ف - جیسے مذکور ہوا - واصل المسألة فی الايمان
 اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے - ف - مثلاً کہا کہ اس گائے کا دودھ نہیں پونگا پھر اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ مختلط کر کے
 پیا پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک حائث نہوگا کیونکہ کمتر اس میں گویا نیست ہو گیا اور امام محمد کے نزدیک
 نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حائث ہوگا اسی طرح بیان بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متحقق ہوگی - م - یہی قول
 احوط والظہر فی الزلیعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے - شرح ابن الاکثم - ف - ۶ - اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحريم ہوگی
 النہر - اسی طرح پانی و دوار و چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحريم رضاع واجب ہے - البحر - بلکہ بالاتفاق ثبوت
 متحقق ہے - البجہ ہر ت - د - واذا نزل اللبن للبکر لبن فارضعت حبیباً تعلق به التحريم - اور اگر بکرہ کے دودھ اترائے کسی بچہ کو پلایا
 تو رضاعت متحقق ہوگی - ف - یہی قول امیر اربعہ وعاشر علماء ہجری بشرطیکہ نو برس سے کم نہو البجہ ہر ت - پس فقط یہ بکرہ اس رضاعت کی
 رضاعتی مان ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحريم نہوگی - ف - اور بیابانی میں احتیاطاً ہوگی - الخزانہ - م - لا طلاق النص
 دلیل اس پر اطلاق نص ہے - ف - یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیابانی ہو یا بکرہ ہو شامل ہے - ولانہ سبب انشؤ فیثبت
 بہ شبهة البعضیة - اور ایسے کہ بکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی - ف - اور اسی سے
 تحريم رضاعت ثبوت ہوتی ہے - واذا حلب لبن المرأة بعد موتها - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا - ف - اور جزو
 پس وہ بچہ کے منہ میں بکا یا گیا - تعلق به التحريم - تو تحريم رضاعت متعلق ہوگی - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی کے - ہو
 یقول الاصل فی ثبوت الحرمة انما هو المرأة - شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے - ف - پس پہلے حرمت کا تعلق
 عورت کے ساتھ ہوتا ہے - ثم متعدی الی غیر ہا لو اسطہا - پھر عورت کے واسطے سے یہ حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے - ف - یعنی
 بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے - وبالموت لم یحق محلا لها - اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہی - ف - تو حرمت
 اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی - ولہذا لا یوجب وطئها حرمة المصاهرة - اور اسی جہت سے
 کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے - ف - حتیٰ کہ اگر مردہ عورت سے
 وطی کی تو چاہے اسکی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کر لے - ہر چند کہ زنا کے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا - ولنا ان السبب ہوشیہ

الحجۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزد ہو جانے کا شہدہ ہے۔ و ذلک فی اللبن لمعنی الانشاء والاحتیاط۔ اور یہ بہت
 دودھ میں موجود ہو جو اس کے دودھ میں گوشت جملنے و ہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں۔ اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
 و ہو قلم باللبن۔ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال کا صریح
 و ہذہ الحرمتہ تطہر فی حق المیتۃ دفنا و یمیمہا۔ اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں اخذ اور دفن کرنے اور یمیمہ کرانے کے ظاہر ہوگی
 ۔ یعنی جو سنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے
 کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مرگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس ملکی کے منہ میں ٹپکا گیا اسکا شوہر موجود ہے
 اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدن غسل کے اسکو تحم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تم کر دے اور
 دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی۔ العا۔ وغیرہ۔ الحاصل رضاعت کی جو ریت تو گوشت و ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہی بخلاف
 حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جو ریت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔ اما الحجریۃ فی الوطی لکونہ ملائقیا محل الحرث۔ اور وطی نہ
 جزء ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے۔ و قد زال بالموت۔ اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا و
 تو مردہ کے وطی سے جو ریت نہوئی تو حرمت مصاہرہ بھی نہوئی۔ فافترقا۔ پس رضاعت دو وطی میں فرق ظاہر ہو گیا و پھر یہ سب
 انوقت کہ منہ یا ناک کی طرف دودھ بہو نہا۔ و اذا احتقن الصبی باللبن لم يتعلق بہ التحريم۔ اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے
 حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے۔ فاور میں روایت ہے کہ۔ انہ
 یثبت بہ الحرمتہ کما یفسد بالصوم۔ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے و توضیح یہ کہ
 صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جو ت میں بہو نہنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے خدا پہونچا سچہ ہوا پس
 دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچتا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت و صوم میں فرق
 ہے۔ وجہ الفرق علی الظاہ ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن و یوجد ذلک فی الدعاء۔ اور ظاہر الروایۃ پر فرق
 کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے۔ فلما
 المحرم فی الرضاع معنی النشو و لا یوجد ذلک فی الاحتقان۔ ہر بار رضاعت میں حرام کہنے والی چیز تو بڑھاؤ کے معنی ہیں اور حقنہ
 کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ لان المفسد فی الصوم من الاعلیٰ۔ کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچاؤ پر سے
 ہوا کرتا ہے۔ و منہ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد
 بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کے مانند دودھ کا کلان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جانف
 یا آئہ میں پہونچنا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے۔ و۔ جائفہ وہ زخم کہ توڑ کر جوف دماغ تک پہونچا ہوا اور آئہ جو دماغ کی کڑی
 ہڈی تک رہا۔ اور باب جروح میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ و اذا نزل للرجل اللبن۔ اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا و
 یعنی درحقیقت مرد کی جھاتیوں میں دودھ آگیا۔ فارضیع صبیہا۔ پس مرد نے کسی بچہ کو پلا یا۔ لم يتعلق بہ التحريم۔ تو اسکی وجہ سے
 تحریم متعلق نہوگی۔ و۔ ہر ماہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۶۔ لانه لیس اللبن علی التحقيق فلا يتعلق بہ النشو و التمو کیونکہ یہ
 درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔ و ہذا لان اللبن لما یتصور عما یتصور منه
 الولادۃ۔ اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے تصور ہے جس سے جتنا تصور ہے۔ یعنی عورت
 سے اگرچہ کنواری ہو۔ پھر یہ رضاعت کا احرام صرف انسان کی تکمیل ہے۔ و اذا شرب صبیان من لبن شاة لم يتعلق بہ التحريم
 ہر اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی۔ و۔ اور جو مسبوہ وغیرہ میں
 مذکور کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص البکیر کے زمانہ میں جو امام شافعی کے ہم عمر ہیں یعنی مسند بکری میں ۱۳۵

چاہا ہوئے ہیں بخار میں اگر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور باوجود مخالفت شیخ ابو جعفر کے نہ اتنا
 لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخاری سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمین عصیت کو دخل ہو وائند سجانہ تہا
 اعلم۔ م۔ بالجلہ خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی مان نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لاناہ لاخریۃ بین آدمی ولبہائم۔ کیونکہ
 آدمی و جانوروں میں کوئی جڑیبت نہیں۔ والحرمتہ باعتبار ما۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جڑیبت ہے۔ واذاتزوج الرجل صغیرۃ
 وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے محل میں لیا ایک صغیرہ یعنی دودھ پیتی بچہ ہی اور دوسری بالئہ۔ ہر فارصعت
 الکبیرۃ والصغیرۃ۔ پس بالئہ نے صغیرہ کو دودھ پلادیا۔ حالانکہ وہ دوبرس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے
 شوہر پر حرام ہو جائیں گی۔ لاناہ یصیر جامعاً بین الام والبنات رضاعاً وذلک حرام کا جمع بیہمانبہا۔ کیونکہ بیہمانبہا
 دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے مان و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے بیٹی مان و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ اور اگر
 کبیرہ کو طلاق یا تن دیدی پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ نیکر کسی غیر نے صغیرہ کے ساتھ پینا یا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر دفع
 ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو آدمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کرچکا ہو تو ہر ایک بھی اسپردہ
 حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خانی نکاح کرنے سے اسکی بان دائمی حرام ہو جاتی ہے اور مان کے خالی
 نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ مان کے ساتھ دخول نہوجاے۔ م۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا حرم لہما۔
 پھر دیکھا جادے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ ہر نہیں ہوگا۔ ف۔ خواہ اسنے یہ حرکت عمداً کی ہو یا
 نہیں۔ ع۔ لان الفرقة جارت من قبلہما قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کی طرف سے آئی قبل اسکے کہ اسے ساتھ دخول
 واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسے واسطے پورا ہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان
 الفرقة وقت لاسن جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا دفع اسکی جہت سے نہیں ہوا۔ ف۔ اور یہ وہم نہو کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اتنی
 فعل ہے۔ والار تفضل وان کان فعلا منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کامل ہے
 لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتل مورثا۔ جیسے وہ اپنے مورث
 کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو میراث سے محروم نہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ شادہ او بچے پر سوتی تھی وہاں
 سے گری تو بچے اپنی مان پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالئہ سے ایسا ہوتا بنظر قتل عمدہ یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی
 ان وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف ہر اپنے شوہر سے پا دیگی۔ پھر دیکھا جادے کہ کبیرہ نے عمدہ آفساد ڈالا یا نہ نہیں۔ ویر صح
 بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت لعمدۃ الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمدہ آفساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف ہر کو کبیرہ سے واپس
 لیگا۔ ف۔ یون ہی اجنبی معتد سے واپس لیگا۔ اور تمہ سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جائے
 میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکر ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلادے در حالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں
 وان لم تمعد فلا شئی علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے عمدہ نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ
 اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جو رہے۔ ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا غاب ہو یا نکاح ناجائز ہو یا رضاعت کو مفسد سمجھا
 یا جانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف ہر واپس نہیں لے سکتا اور عمدہ نہو
 میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ف۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے (غداً
 میں) حدایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا۔ ف۔ یعنی خواہ اسنے عمدہ ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح
 ظاہر الروایہ۔ اور صحیح ظاہر الروایہ ہی ہے۔ لاناہ وان اکت ما کان علی شرف السقوط وھو نصف المہر و ذاک
 بجمعی مجری الاتلاف لکنہا سببۃ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو ہار کر دیا جو ساقد ہونے کے کما رہ لگا تھا اور

مہ نفع ہر ہر اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہر لیکن وہ اس فعل میں مسبب ہر فاعل نہیں ہر اور سبب و فاعل
میں اس طرح فرق ہر کہ غلام کا بھاگنا جرم ہر تو بھاگنے کا فاعل در حقیقت خود غلام ہر اور جسے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ
ہر اور جسے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہر تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا
لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہر تو کبیرہ عورت بھی بیان سیدہ ہر۔ اما لان الارضاع لیس بافساد النکاح وفساد وانہ
یثبت ذلک باتفاق الحال۔ باتوا سوچ سے مسبب ٹھہرا کہ دودھ پلانا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہر اور
نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا۔ حتی کہ اگر کبیرہ اس کے نکاح میں نہ ہوتی تو دودھ پلانے سے نہ
کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کہے تو وہ فاعل نہیں ٹھہر سکتا
اتفاق اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ مسبب ٹھہری۔ اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المہر۔ اس جہت
مسبب ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا کچھ ہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہر۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مذکورہ نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب سقوط۔ بلکہ فساد نکاح تو ہر ساقط
ہو جانے کا سبب ہر۔ حتی کہ کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہ ہوتی جو تادان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ ہر ساقط ہو جاوے۔ ہر حال اس میں تو
شک نہیں کہ وہ فاعل نہ ہو بلکہ کچھ ذریعہ سبب ہوئی ہر تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح چاہو لکھ کر یہی ثابت ہوتا ہر کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعل نہیں ہر بلکہ صرف سبب ہر تو وہ مسبب ٹھہری۔ اگر کو کہ جب اس کے فعل سے سقوط ہر تھا تو نفع ہر کوئی
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط ہر ہی کا سبب ہر۔ الا ان نصف المہر یجب بطریق المتعہ علی باعرف لکن من
شرط ابطال النکاح۔ لیکن نفع ہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہر چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہاں نکاح باطل ہونا اس کے واجب
ہونے کی شرط ہر۔ یعنی نفع ہر تو بطور متعہ کے حکم النقص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ شرط کے واسطے سبب ہونا ہر
تو کبیرہ صرف مسبب ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل سبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہر خواہ عدا کرے
یا بیغیر۔ اور سبب میں تہذ شرط ہر چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ واذ اکانت مسببہ بشرط فیہ المتعہ۔ اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو زمین عداً یا بیغیراً ہوگا۔ یعنی سبب کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہر کہ اسنے بجا نقدی کی ہو۔
کچھ البیغیر۔ جیسے اگر عدا کھودنے کے مسئلہ میں ہر۔ حتی کہ سنے گزرا ہا یا گزرا کھودا اور اس میں کوئی گزرا کر مراد اسکا سبب وہی
جسے کھودا میں دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اسنے کوئی نقدی بجا نہیں کی پس ضامن نہ ہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا میں سبب میں نقدی شرط ہر تو کبیرہ مسبب کی ضمانت ہونے میں بھی اسکی نقدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نفع ہر واپس لے سکیگا ورنہ نہیں۔ ثم انما تكون متعہ یہ اذا علمت بالنکاح وقصدت بالافشاء
الفساد۔ پھر کبیرہ تو نقدی کرنے والی بھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو۔ لہذا ہر لہذا اگر کبیرہ نے عداً فساد کا قصد کیا ہو و صغیرہ کو جو نفع ہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہر کبیرہ عداً سے
واپس لے۔ اما اذا لم تعلم بالنکاح۔ راجب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا۔ کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہر
او علمت بالنکاح و لکنہا قصدت دفع النکاح و الملک من الصغیرہ دون الافشاء لا تكون متعہ یہ لانا ما هو
بذلک۔ یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اسنے صغیرہ کی بھوک دہاگت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا
تو وہ متعہ یہ نہ ہوگی کیونکہ اسکو خبر نہایا کہ اسنے فساد کرنے کا حکم ہر۔ حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کر کے نہ پلاوے حتی کہ مرجانے کا

قائلہ کے گنگامہ تو ایسی حالت میں جب متعدد بنوئی و شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالفساح ولم تعلم
بالفساد لا یكون متعدیہ ایضا۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانتا تو بھی متعدیہ بنوگی
فسد اگر کہا جاوے کہ دارالاسلام میں حکم بنانا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ جتنے اسکو اعتبار نہیں کیا
وہذا مننا اعتبار الجمل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
قصد فساد کے اور نہ واسطے دفع کرنے حکم کے فساد کا قصد جمعی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہو جانا معلوم ہو تو
جب فساد کا علم ہی نہ ہو تو فساد کا قصد بھی بنوگا تو کہنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا بناتی تھی تو کہنے
اسکا بنانا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسبہر سے ضمان دفع کر دین
تا کہ کہا جاوے کہ دارالاسلام میں اسکا بنانا معتبر نہیں ہو۔ اگر کہو کہ جب کہنے اسکا بنانا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد
کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ خاص بنوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن کہنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ النایہ ت ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی مان یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جو دودھ کو دودھ پلایا
و شوہر پر حرام ہو گئی اور نصف مہر دیکر مہر رضعہ سے بشرط تعدد فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جو دودھ کو دودھ پلایا
و دوسرے نے جگا دودھ ایک ہی مرد سے دو دودھ پلایا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں رضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ ممت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پلے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضی خان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلایا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس رضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعدد کیا ہو م
اور اگر کبیرہ کی بھوپ بھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بابت نہ ہوگی محیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمد آفساد کیا ہو م
صحیح ہر القاضی خان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا خاتمہ
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تقرر ہو یا گواہ ہوں۔ البیان۔ ولای یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
و دوسروں نے جگا دودھ ایک ہی مرد سے دو دودھ پلایا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں رضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ ممت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پلے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضی خان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلایا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس رضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعدد کیا ہو م
اور اگر کبیرہ کی بھوپ بھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بابت نہ ہوگی محیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمد آفساد کیا ہو م
صحیح ہر القاضی خان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا خاتمہ
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تقرر ہو یا گواہ ہوں۔ البیان۔ ولای یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
و دوسروں نے جگا دودھ ایک ہی مرد سے دو دودھ پلایا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں رضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ وہ دونوں نے عمد آفساد کا قصد کیا ہو۔ ممت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنون نہ ہو۔ ق۔ یا مستور بہ ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پلے لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضی خان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلایا تو بھی دونوں بابت ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس

ہو: ثبوت ہوجانا یہاں اس سے طبعی نہیں کر سکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے۔ اور
 حجت انکی حدیث ابو سہرودہ جنکا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سہرودہ نے ابھی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک جھٹی لڑکی نے اگر
 کہا کہ میں نے قوم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہال عرض کیا کہ میں نے فلا ذیبت
 فدان سے تزویج کیا تھا پس ایک جھٹیلہ لڑکی نے اگر کہا کہ میں نے قوم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترمذی) پس رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا پس میں نے ادھر اگر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہے) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے
 تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے) (سواء انکار ہی وسلم۔ پس دلیل ہے کہ مرضعہ احدہ کی گواہی قبول ہے جو
 یہ کہ حدیث ہرگز دلائل نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضع ثابت کر دی مگر بطریق تنقیہ و قیاس کے اس واسطے کہ اول ابو سہرودہ
 نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضع ثبوت ہوجاتی تو فواجواب دیتے کہ حرام ہے ہر
 چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے۔ مگر نہیں تو پھر جھٹیلہ بیان تو ابو سہرودہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ منکر
 ہے کہ میری مرتبہ بیت جواب دیا ہے پس اعراض ہی تھا کہ مت پرچھے کیونکہ ابو سہرودہ کے بیان سے ثبوت ہوجا چکا تھا کہ ابو سہرودہ رضی اللہ
 عنہ نے جھٹیلہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکم کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر از جھٹیلہ ایسے موقع پر قیاس و تنزیہ ہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے
 م م۔ سولنا ان ثبوت الحرمة لا یقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت
 ہوا تو باب نکاح میں لک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا مفسر۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو ملک نکاح زائل نہ ہوگا
 پس حرمت فرج قیاس شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبادہ تو اس میں دو دن سے ہیں اور اس طرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتی ہے ملک بعد
 زائل ہوتی جاتی ہے۔ و ابطل الملک لایثبت الا بشہادۃ رجلین اور رجل واحد اتمین۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا
 مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے قیاس جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ
 نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ پر خلاف گوشت کے قیاس کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں
 ہے جیسے کسی کی ملک میں شکمیا ہو بکو فروخت کر سکتا ہے یا چوبے مارنے میں کام آوے۔ ملان حرمت النساء و نیکاح عن نخل
 الملک۔ کیونکہ متبادل حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے قیاسی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو متبادل کرنا
 حرام ہو تو مجوسی کا جو گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہو تو صرف متبادل حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوتا۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
 ہو۔ قیاس اعتباراً و قیاساً۔ تو وہ شخص امر زنی پھر افس۔ پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا و ایک ہر دو
 کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بغیر مغلہ کو کچھ بھی نہیں اور مغلہ کو
 مجوسی و نہر انشل میں سے کم لینگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں ابدالے اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل کر دے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
 میں گنجائش نہیں رہی بقاضیان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دلیلیں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تفرق و قیاس
 ملے ہو کہ محبت کو چھڑ کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح کرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے محیط۔ اور اگر دونوں نے مرضعہ کی خبر
 انکی اہلیت کی تو نکاح فاسد ہو گیا نہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہوں تو
 فساد نہیں التہذیب۔ مگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعتی بہن یا اننداس کے اور اسی پر اثر ہے تو تفریق کیا دے اور اگر کہا کہ مجھے
 دوسرا ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزویج نہیں کر سکتا حتیٰ کہ تزویج کرے تو تفریق کیا دے اور اگر کہا کہ
 مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعتی بھائی ہے تو تزویج ہر حال جائز ہے بشرط
 اسے کہا کہ اسی پر عہد کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے محیط و البحر وغیرہ۔ اگر کہا کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس
 صورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے محیط۔ اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عرض ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکتی ہے جابجا دے اگر

کہے کہ ہاں یہی ہے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر عمر محض نو تو بھی باطل ہے المیسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اسکا شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مرگے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں لیکن شوہر بچھوڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح ابو ہبائید۔ د۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ درختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔ م۔ مرنے جو روکی جھاتی سے جو سبیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔ م۔ م۔ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ نعت میں طلاق یعنی بٹری گھولنا لہذا عورت کو اطلاق کرنا یہ کہنا یہ طلاق ہے اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق یا ان کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے در حالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ طالق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے خواہ کہنا یہ مثلاً اطلاق یا بچھے کر کے تو طالق ہی یا ان دونوں کے سواے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عینین تھا یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی جیسے الفاظ کہنا یہ جو آویگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا نسخ عقد کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد نسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا لیکن طلاق فقط لفظ مذکور ہے۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہے مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کر دیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہے۔ اور زوجہ کو چاہیے کہ منکوہ یا ایسی عادت میں کہ لائق طلاق ہے۔ محیط میں کہا کہ جو شکوہ کہ طلاق کی عدت میں ہوا سپر تین طلاقات میں سے جو باقی ہو واقع ہو سکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہوا سپر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہے۔ صحت طلاق یہ کہ گو بیاح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سبباحت میں سے زیادہ بغرض ہے۔ چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سب سبباحت سے زیادہ بغرض مباح ہے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بیاح ہے اور قال تعالیٰ لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء الا یہ توکناہن اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنفیہ رضہ کو طلاق دیکر حکم الہی رجعت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہے وہ محمول ہے کہ بغیر ضرورت ہو بیکل حدیث کہ جس عورت نے بغیر فتوز کے مرد سے خلع کیا اسپر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ معنی اور مذہب یہ کہ طلاق دینا بیاح ہے الا کمل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعت کی وجہ سے منہج ہے اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور یہی اصح ہے۔ بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں منہج تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت مؤوی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایہ۔ میں کہتا ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بغیر ضرورت تو وہ اصل براتی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بڑھتی یا بد شکل ہونے سے ہے تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخلعت ہوئی ہے تو مستحب ہے فی الحال جس صورت کو استثناء کیا ہے اس میں اباحت و استحباب ہے ورنہ وہ اپنی اصل پر منہج ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث زبان رضہ میں ہے کہ عورتین خلع لیٹے والیاں پوری ساختات میں اور اور ایک ہوا بیت میں ہے کہ جس عورت نے بغیر مطلقہ کے خلع کیا اسپر رجعت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ ابوالقرظی۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جو روئے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلان شوہر کے دین میں تفریق کرتی ہوں لیکن مجھے

دل سے اُلفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دین چاہیہ خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح کا ایک بدعی ہے یعنی اگر چہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اسنے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنی ہے اور معنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح کا بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ عد طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے علی بن ابی طالب علیہ السلام مصنف رحمہ اللہ ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثۃ اوجہ حسن و احسن و بدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن و سوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امرأۃ تطلقۃ واحدة فی ہلہ لم یحاکمھا فیہ و یتبرکھا حتی ینقضی عدتھا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے ہلہ میں جس میں حاکم نہیں کیا اور عورت کو تہنیت نہ دے۔ یہاں تک کہ اسکی عدت گزر جاوے۔ پس اس میں ملخصاً چار امور ہیں اول تو ہلہ میں ہو لیکن ہلہ بدعی ہو نہ ہو۔ دوم اس ہلہ میں حاکم نہ ہو بلکہ حیض کے سوائے ہلہ نہ ہو۔ ت۔ سوم طلاق ایک جہی دے۔ چہ آدم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے تو بائیں ہو جائیگی۔ ایسا کرنے میں اگر اب دونوں بھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار ہے اور اسکی تہنیت یہ ہے کہ آزادہ منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نہ جاوے پس اگر تین طلاق دیدین تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جلاع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دین تو ابھی نکاح کرے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو دوبارہ عدت کے اندر رجوع کرے اور اگر عدت گزری تو دوبارہ نکاح کرے مگر برصورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہتا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دین تو عورت بدون حلالہ کے اسے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے جس جہاں تک کہ عدت گزرے اور جلاع سے حل کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کا تو ایستحبون ان لا یریدوا فی الطلاق علی واحدة حتی ینقضی العدة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نہ کریں جہاں تک کہ عدت گزر جاوے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ۔ وان هذا افضل عندہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طر واحدۃ۔ اور یہ بات کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اس کے کہ مرد تین طلاق اسطرح دیدے کہ ہر ہلہ پر ایک ایک بدے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے نہایت عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم التیمی ما یسوی یہ استجاب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور بغیر بن قسطنطین نے فقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے۔ ولانہ البعد من التدامۃ۔ اور اسلئے کہ یہ طلاق نہایت سے بہت دور ہے۔ پس اگر مرد نام ہو تو کچھ پاؤں انہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کرے۔ و افضل ضرراً بالمرأۃ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کم ہے۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منکوحہ دیکھنا نہیں چاہیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑیگی جبکہ مرد نام ہو۔ ولا خلاف لاحسن الکراہۃ۔ اور اس میں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معام ہوا کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔ و احسن ہو طلاق السنۃ و ہوان یطلق المدخول بہا ثلثا فی ثلثہ اطوار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہر خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں از بجملة ان لیلطقتھا مثلثا بکلمۃ واحدة - عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے - مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دین یا تو تین طلاق سے طالق ہو - او مثلاً فی طہر واحد - یا ایک طہر میں تین طلاق دے - ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں - اگر ہر متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق بیکارگی یا متفرق کر کے حالانکہ وجہ نہیں - یا وہ طہر خالی اور جامع نہ ہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگر جب ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدفوعہ پر ایک کے سواے نہیں پڑتی - فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکانت عاصیا - پس اگر ایسا کیا یعنی بدعتی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا - وقال الشافعی کل طلاق سباح لانه تصرف مشروع حتی يستفاد به الحكم والمشرع وعتیہ لا یجاء مع المحظور - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ہر ایک طلاق سباح ہو کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوگا اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا - یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی سباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع نہ ہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی کیونکہ ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوتا تو ممنوع نہ ہوگا - فجملات الطلاق فی حالة الحيض - برخلاف حالت حیض میں طلاق کے حرام ہونے کی وجہ سے طلاق کی جہت سے نہیں - لان المحرم تطویل العدة علیہا لا الطلاق - کیونکہ عورت پر عدت کو طویل کرنا حرام کثرت طلاق ہے نہ طلاق - کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہ ہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی - ولنا ان الاصل فی الطلاق هو المحظور لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں - فلیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہو کہ الالباحۃ للمحاجة الی الخلاص - اور سباح کیا جانا اور چھٹکارے کی ضرورت کے ہر - فطلاق سباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ پھر طہر میں وطی کی اور طلاق دی - ولا حاجة الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاطلاق ثانیۃ نظر الی دلیلہا - اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت نظر اپنی دلیل کے موجود ہے - فلیکن یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی - جواب دیا کہ - والحاجة فی نفسها باقیۃ - اور حاجت بذات خود باقی ہے - فکیونکہ ہوا جلدی نہیں ہوتی - فامکن تصویر الدلیل علیہا - تو دلیل کو حاجت پر بقصور کرنا ممکن ہے - فلیکن دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے تو صیح مقام یہ ہے کہ شافعی رحمہ کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جانا ہے اور مانعت نظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے - اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منوع ہے چنانچہ نفوس حدیث سابق میں گزرین علاوہ برین طلاق سے مصاحح کلام منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز منوع ہوگی نہ سباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت سباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابو بکر الصدیق و بعد خلافت عمر رضی اللہ عنہ تین ثابت تھا - رواہ البخاری و مسلم - لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا منوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شروع کرنے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلوت مصلحت سمجھ کر تادم ہو تو رجعت کر لے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ یہ کہ عورت بد زبان شاید بھی نہ ملے تو ضرورت و حقیقت بھی باقی اور نظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے کہ وہ دوسرے طہر میں محل طلاق میں تکبیر لہذا عمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جود کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اسپر جوڑنا بندہ آپس یہ مطلقہ ٹھاتا ہے - کما فی الصحیحین - ہون ہی رہا ہے

قرنی کی جرح سے کہا تھا کہ رفاہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بہت ہو گئی یعنی تین طلاق حتیٰ کہ آپ نے طلاق کا حکم دیا فی الصبیح وغیرہ اور یوں
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقیں بھیج دیں۔ کہانی الصبیح ایضا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر ایک حد نہیں فرمایا تو
مذہب مالک متفق ہو رہا امام شافعی رحمہ کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایک بارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذہبوم
کہتے ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایک بارگی تھیں کیونکہ مطلقہ غلط سے یہ غرض کہ سنت
طہر پر اسکو ہر طرح پر ایک طلاق ہی اور حد بیٹ فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاق بھیج دیں وہ لفظ ہر شعبہ ہی لیکن اس میں بھی مراد
یہی ہے کہ چونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ میں کو گیا اور وہ ان سے اپنی جو دو فاطمہ بنت قیس
کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اس کے طلاقات میں سے باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
احسن الطلاق زمانہ حضرت مسلم سے صدہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عموماً و رفاہ و ابو عمرو بن
حفص نے طلاقیں دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایک بارگی
دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیونکہ جواب دیا۔ والمشرع وغیرہ فی ذلک من حیث انہ ازالہ الرق۔ اور مشروع
ہو (طلاق بدعی کا) اس ماہ سے کہ رقیہ کا ازدواج نہ ہو۔ عورت کے بانوں کی پٹری اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لانتانی الخطر لسنی فی غیرہ۔ یہ نہیں سنائی ہے اپنے منظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی
ذات سے باہر ہوں۔ وہ ہوا مافکرناہ۔ اور یہ معنی وہ جن جہتوں سے اوپر ذکر کیے گئے۔ یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی
زائل ہوتی ہے۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک بارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف ہے ممنوع
کا بغیر ضرورت اور حکم بدعی فصل ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی افر ضرور پیدا ہوا کہ قطعی جدائی ہو جائیگی۔
اسکے نظائر تریج وغیرہ میں بہت موجود ہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی وجہ میں
نامز مکروہ مگر ادا ہے اور وہ ان آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اس میں پھل آوینگے۔ یوں ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن دیدی
تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صریح ہے۔ م۔ و کذا ایقاع الشیخین فی الطہر الواحد بدعتہ لما قلنا۔ اور
یوں ہی ایک طہر میں دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا ف کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ و اختلاف الروایۃ
فی الواحد البائتہ۔ اور ہر ایک طلاق بصفت بائتہ دیتے ہیں اختلاف الروایۃ ہے۔ ایک روایت میں مکروہ اور دوسری میں
نہیں۔ قال فی الاصل انہ اخطا السنۃ لانه لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البیذونۃ۔ امام محمد نے
اصل میں کہا کہ اسے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بیذونۃ
ہے۔ یعنی بائتہ کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل بسو یعنی کافی حاکم ابی الغضنفر
ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ مع۔ و فی روایۃ الزیادات انہ لا یکرہ للمحاجۃ الی الخلاص تاخیرا۔ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادۃ
مع) کی روایت میں ہے کہ وہ مکروہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے۔ یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہیے
کہے۔ لہذا بائتہ سے انقطاع کامل ہے۔ والسنۃ فی الطلاق من وجہین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہے مستثنیٰ فی الوقت
ایک وقت میں سنت۔ و سنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت۔ اور عدد میں بھی دو طرح کی ایک مدخلہ اور ایک غیر مدخلہ
فہما السنۃ فی العدد مستوی فیہما المدخلہ غیر المدخلہ بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو حرت مدخلہ
و غیر مدخلہ دونوں برابر ہیں۔ وقد ذکرنا ہا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے۔ ف۔ اس طرح کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہے نہ زیادہ خواہ
کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخلہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدخلہ میں بدعت اولیٰ عامی ہوگا۔ ان یہ فرق
الہیہ ہے کہ مدخلہ کو حد میں پہنچانے کے بعد باقی دو طلاقیں دے سکتا ہے اور غیر مدخلہ میں نہیں کیونکہ اسکے لیے حد نہیں ہے۔ مع

والسنة في الوقت ثبت في المدخل بها خاصة - اور وقت کی سنت تو صرف عورت مدخلہ کی صورت میں ثابت ہوگی - و ہوں
 یطلقها في طهر لم يجامعها فيه - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع کیا ہو - اور
 غیر مدخلہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اسکا وقت سنت ہے - لان المراجعة دليل الحاجة - کیونکہ طلاق
 حلال ہونے میں جس چیز کی رعایت کی گئی ہو وہ حاجت طلاق کی دلیل ہو - جو باطنی حاجت کے قائل مقام کی گئی ہو - و ہوں الاقدام
 على الطلاق في (ما تفرغ من الرغبة) - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ اسوقت رغبت نئی
 پیدا ہوتی ہو - و ہوں الطهر الحائض عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہو - اما زمان الحیض فزمان التفرغ - اور
 الحیض کا زمانہ تو وہ طہی سے نفرت کا وقت ہے - اسوقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اسکو طلاق
 کی حاجت ہے - جسے اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں - و بالجماع
 في الطهر فمقتضى الرغبة - اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے - تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر
 آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصلح کی خرابی سے اسکو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو اسکا
 قصد یعنی طلاق امر فساد نہیں سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہیں ہوتی
 کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہونے سے عورت کو رکھنا اگر ان ہوتا ہو تو وہ طلاق دیدیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے
 و جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا سبب ہوگا پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کر کے آسودہ ہوگا
 تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس پورا مباح نہیں ہوگا مان اگر حیض
 سے پاک ہوئی اور اسنے کوئی مرتبہ جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا
 کہ ان دونوں میں مناسرت ہے اور اسکی ضرورت ہے کہ دونوں سے جو بائی ہو ورنہ نکاح کے مصلح بوجہ ہونوگی تو شرع نے ایسی حالت
 میں طلاق کو سبب کیا ہے پس مدخلہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع کیا ہو - م - وغیرہ
 یہاں یطلقها في حالة الطهر والحیض - اور جو عورت مدخلہ نہیں اسکو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے - کیونکہ اسکا جماع
 کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اسکی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے
 اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو سبب کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہیں
 جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافاً لفرج و ہونے سے مصلح علی المدخل بہا - پر خلاف قول رفرج کے - اور
 زفرج غیر مدخلہ کو مدخلہ پر قیاس کرتے ہیں - تو جیسے مدخلہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے - اسی طرح غیر مدخلہ
 میں بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرغبة في غير المدخل بها صادقة لا تغل بالحیض - مالم يحصل مقصود منها - اور یہاں
 حجت یہ کہ غیر مدخلہ میں مرد کی رغبت سستی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل
 ہو جاوے - و باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخلہ
 میں یہ بات نہیں - و فی المدخل بہا بعد الطهر - اور مدخلہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے - و
 پھر اگر جماع کر کے طلاق چاہی تو دلیل مل گئی اسواسطے کہ شاید آسودہ ہو گا اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل
 ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ تعلیل تو بہت معقول ہے لیکن بعض حدیث کے مقابلہ میں مجہول نہیں کہ ابن عمر
 رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخلہ کی نہیں ہے - چاہے کہ نہیں بلکہ حدیث مذکورہ میں آخر میں مذکور ہو کہ نکاح
 النہی امر متدرج ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ حد ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اسوقت پر عورت میں طلاق
 دیجاوے - یہ صریح ہے کہ حد مذکورہ ان حدوں کے لیے ہے جو چلے واسطے حدت ہو اور وہ مرتبہ مدخلہ و غیر مدخلہ ہیں کیونکہ غیر مدخلہ

کے واسطے بالاجل کچھ مدت نہیں ہو۔ م۔ قال واذا كانت المرأة لا تحيض۔ قدری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں ہوتا ہو۔ من صغر۔ خواہ بوجہ صغیر ہو نہ کہ ف۔ امام شری نے کہا کہ قابل حل بھی نہ ہو۔ م۔ اوکبر۔ بوجہ بڑھاپے کے ف۔ اور فی ہر ہر کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ ہر حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فارادان یطلقها ثلاثا للسنۃ۔ پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنہ وقت پر تین طلاق دے۔ طلقها واحد۔ تو اسکو ایک طلاق دے۔ ف۔ حیث ارادہ کیا پھر شمار کرے۔ فاذا سغی شہر طلقها اخرى۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیدے۔ ف۔ یون ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دیدے۔ لان الشهر فی حقها قائم مقام الحيض۔ کیونکہ صغیر و کبیرہ یا یوسہ کے حق میں مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہو۔ ف۔ حق کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑے حتیٰ کہ تین ماہ گزر جائیں تو وہ حسن الطلاق پر بائتہ ہو جائیگی۔ قال اللہ تعالیٰ واللہ انی یشن من حیض الے ان قال واللہ انی لم یحضن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے ما یوسہ عورتوں کی عدت اور انکے سوائے صغیرہ کی بھی عدت منصوص فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے تو مقام طہرون کے ہیں اور طہرون سے عدت قول شافعی رحہ ہر حالانکہ شمار سے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائم مقام ہوتا تو دشل دشل روز ہونے جواب یہ کہ حیض اگر چہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا۔ تو باقی ایام طہر کا طہر نہیں ہے۔ والاقامتہ فی الحيض خاصۃ۔ اور قائم کرنا خاصہ صغیرہ میں ہے۔ ف۔ بدین معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا۔ حتیٰ یقینہ الاستبراء فی حقها بالاشہر۔ حتیٰ کہ صغیرہ یا یوسہ بڑھاپے کے حق میں استبراء بذریعہ مہینوں کے ہو۔ یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھاپہ خریدی جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا سبب اسکا استبراء چاہی یعنی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حل سے پاک ہے۔ اور یہ پاکی بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے۔ اور جب صغیرہ یا بڑھاپہ ہو تو مہینوں سے استبراء کرے۔ وہ بوجہ حیض لا بالطہر۔ حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہو نہ بذریعہ طہر کے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ جیسے قائم مقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بڑھاپہ کی عدت میں جیسے قائم مقام حیضوں کے ہیں۔ ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر۔ پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا۔ یعنی جائزات طلاق دی۔ یعنی الشہور بالاہلۃ۔ تو مہینوں کا شمار چاندن سے ہوگا۔ ف۔ اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو شمار کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاندن سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ والن کان فی وسطہ۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا۔ فبالایام فی حق التفریق۔ تو طلاقوں کو تفریق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ باطلات۔ حتیٰ کہ طلاق کے روزہ سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے۔ ف۔ فی حق العدة۔ اور عدت شمار کرنے کے حق میں ف۔ اختلاف ہے۔ کہ لک عنہابی صغیرہ رحمہم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہی حکم ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعندہم مایمل الاول بالآخر والمتوسطان بالاہلۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک اول کا اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دونوں کا اعتبار چاندن سے ہو۔ ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ۱۵۔ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاندن ہوا تو ۱۳۔ روز اور درمیان میں دو ماہ چاندن کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۱۔ روز لیکر عدت ختم ہو پس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی دو دن چاندن اگر چہ ۲۹۔ کے ہو چاہیں جائز ہے۔ وہی مسئلہ الاجارات۔ اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مثلاً تین ماہ کے لیے مکان کرایہ لیا پس اگر شروع چاندن سے ہو تو چاندن کا اعتبار ہو خواہ ۳۰۔ کے ہوں یا ۲۹۔ کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو ایام کے نزدیک (۹۰) دن سے اوچا میں کے نزدیک اول کے دن وغیرہ لیکر ۳۰۔ پورے کیے چاہیں اور درمیانی دونوں مہینہ چاندن سے لے جانا صحیح سمجھا گیا کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اس میں کام فتح القدیر میں ہے۔ م۔ قال ویکوز ان یطلقها ثلاثا لفصل بین علیہا وطلاقہا۔ تعدی نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھاپہ غیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی عدت ختم ہو۔ ف۔ یہ اندیشہ کا بھی قول ہے۔ عید میں خمس ملے سے غل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شہرہ اسکو حل ہے۔

تو طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ مٹ۔ وقال زفر رحمہ اللہ فی فصل ینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجاے حیض کے ہر وقت ہو گیا حیض سے اعتبار اور عمل منہا معلوم کر کے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفسیر الرغبة۔ اور ایسے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق جبہ ضرورت سے ہو گئی۔ واما تہجد و بزمان و ہوا الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہر وقت تو بعد ماہ کے حساباً طوطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جہا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم بالجماع طوطی اور ہمارے دلیل یہ کہ بغیر وہ بڑھیا میں حل کا وہم نہیں ہوتا۔ مٹ۔ تو طوطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہتہ فی فہوائہ الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد طوطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے کہ شاید حاملہ ہو گئی ہو، لان عن زکاب یہ مستحبہ وجہ العدة۔ کیونکہ ایسا چھوڑنے میں عدت کا طریقہ مستحبہ ہو جاتا ہے، مٹ۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضعی حل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ مٹ۔ یہ کہ طوطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن اسی عدت میں اس نظر سے فتور اور دوسری نظر سے فتور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبة وان کانت تفسر من الوجه الذی ذکر لکن اکثرہ من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانا یہ رغبت فی طوطی غیر معلق قراراً عن مسنون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے طوطی میں رغبت کرتا ہے جو حل رکھنے والی نہ ہو تاکہ بچہ کے بارخیز سے بچا رہے۔ مٹ۔ تو اسنے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اسکو ایسے طوطی کا متع حاصل تھا۔ فكان الزمان زمان الرغبة فصار کزمان الجمیل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حل کا زمانہ ہوتا ہے۔ مٹ۔ کیونکہ اس طوطی میں اسی طرح جبہ رہ جاتے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو طوطی کرنے میں اس طوطی سے حل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور حاملہ کو طلاق دینا طوطی کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانا لا یودی الی اشتباہ وجہ العدة۔ کیونکہ یہ طوطی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ میں نہیں ڈالتی۔ مٹ۔ اور طوطی کر کے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ و زمان الجمیل زمان الرغبة فی الطوطی لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولہ متمہا فلا یقل الرغبة بالجماع۔ اور حل کا زمانہ با تو طوطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ طوطی کچھ حل رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا کچھ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم ہوگی۔ مٹ۔ طلاق دینا صباح ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکہ دے جواب دیکھ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق وقت سنت کے مہینہ طلاق دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحده۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دے سکتے سوائے ایک کے۔ مٹ۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے۔ مٹ۔ لان الاصل فی الطلاق الخطر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو جہت ہے۔ وقت اور البشرع بالتعریق علی فصول العدة۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحائض لیس من فصولہا فصار کالمستدة طہراً۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوگا جسکا طہر عدت دراز نہ تھا۔ مٹ۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضعی حل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس تک عدت ہے اور اگر فرض کر دے کہ مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضعی حل ہو تو عدت پوری ہو گئی۔ ولہا ان الا باحہ معلۃ الحائزہ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق بطل ہو جانا وجہ حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے۔ مٹ۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتباہ یہ رغبت طوطی ہوتی ہے پھر بھی اسنے طوطی سے کچھ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ مہینہ نفسانیت خود حل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس بطل ہو اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الملائکۃ والصغیرۃ جہا حل سے باپس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وذل لانہ زمان جمود الرغبة علی علیہ الجماع السلیطہ۔ اور مہینہ

دلیل ہونا اس واسطے کہ یہ زمانہ نہی رغبت پیدا ہونے کا بنابر اسکے کہ جس جبلت پر سلیم طبعیتین مخلوق ہوئی ہیں فہم پس اگر جہلی
 سلامتی موجود ہو تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علما و دلیللا۔ تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے فہم کہ
 رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت پس مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل یہ مقدار نہ بخلاف اہل سنت
 طہرہا۔ برخلاف ایسی عورت نے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے فہم کہ اسکے حق میں یہ مقدار بقرہ کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم
 فی حقہا انما ہوا الطہر و ہومرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحمل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیلی تو فقط
 طہرہ (جیسے دوسری طہر و البون میں ہے) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا
 نہیں اسید کیا جاتا۔ لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذ طلق
 الرجل اسراۃ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔
 فہم لیکن بالإجماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ صحیح کہ دیکھ واقع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو۔ لان
 التہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں
 فہم یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسہ کو حکم دو کہ اپنی جوہر سے جبکہ حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے
 تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کہ فی النہایۃ۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہے۔ وہ
 ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے فہم کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار ہوگا۔ اور یہی معنی
 ذات طلاق سے ملے ہیں۔ فلا ینعدم مشر و عیثہ۔ تو طلاق کی مشر و عیثہ باطل ہوگی فہم بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد
 جوہر منع معنی کے گنہگار ہوگا۔ ویتحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہے کہ عورت سے مراجعت کرے فہم پھر جب پاک ہو تو
 چاہے طلاق دے۔ اور ایام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مرابط فلیمر اجماعا و قد طلقتہا
 فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جوہر سے مراجعت
 کرے حالانکہ عبداللہ بن عمر نے جوہر کو حالت حیض میں طلاق دی تھی فہم رواہ الائمہ استہ فی الصحاح۔ و ہذا القیید الواقع و اشد
 علی الرجوع۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق واقع ہو گئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا فہم ورنہ رجعت کے کچھ معنی ہوتے۔
 اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا ترک گنہگار ہوگا مگر وہ جن
 مشروع ریگی۔ ثم الاستجاب قول بعض المشلح۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشلح کا قول ہے۔ والاصح انہ واجب علیہ بحقیقۃ
 الامر و رفعاً للمعصیۃ بالقدر الممكن برفع اثرہ و دفعاً لضرر تطویل العدة۔ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہے تاکہ حکم کے حقیقی
 معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہان تک ممکن ہو گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے فہم
 اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو ناممکن دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے۔ یہی کافی میں متمدن۔ الحاصل
 جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گئی مگر رجوع کرے۔ فاذا طهرت و حاضمت ثم طهرت فان شاء طلقتہا و
 ان شاء اسکھا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حاملہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہے چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے
 رہنے دے فہم خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اس میں چاہے طلاق دے کیونکہ
 یہی تو زمانہ رجعت ہے اسلئے کہ اصل رجعت تو دلی سے ہے جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال و لکن اذکر فی الاصل۔ امام مصنف نے کہا
 کہ یون ہی امام محمد نے مہبوط میں ذکر کیا ہے۔ و ذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی علی الحیضۃ الاولی۔ اور شیخ طحاوی نے
 ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو اول حیض کے پہلے آیا فہم جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن
 الکرخی اذکر الطحاوی قول ابی حنیفہ و ما ذکر فی الاصل قولہما شیخ ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے۔ لیکن کفری کا کلام خلاف الظاہ ہے کیونکہ مبسوط مؤید ہے
ابو حنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہی ابو حنیفہ و
صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں لکھا کہ یہی امام رحمہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ
عنه کو حکم دینے کی حدیث میں صریح منصوص ہے کما فی الصحیحین وغیرہما صحت۔ وجہ المذکور فی الاصل ان اسنتہ ان لفصل بین
کل طلاقین بحیضہ و الفاصل بعض الحیضۃ فکمل بالثانیۃ ولای تمخری فتشکال۔ جو روایت مبسوط میں مذکور اسکی وجہ
یہ ہے کہ سنت تو یہ تھری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ بیان حیض کا کچھ حصہ فاصل پر تاجی تو اس کو دوسرے
حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے ٹکڑے ہو گا تو وہ پورا لیا جائیگا۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن ہو کر
کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ و اذا حکملت الحیضۃ الثانیۃ فالتام
الذی یلیہ زمان اسنتہ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فاکمل تطلیقہما
علی وجہ اسنتہ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے
دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اس میں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض میں طلاق
درجست کی اسکے بعد واپس طہر میں چلے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالرجوع
فصار کأن لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسنے حیض میں طلاق
ہی نہیں دی تھی۔ فیہ تطلیقہما فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت
طریقہ پر رہا۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم جنت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حل میں طلاق
دے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جس میں دوسرے حیض کے
بعد طہر میں اختیار دیا ہے اصح و اقویٰ ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز
کا طریقہ ہو۔ فافہم و استدل علیہم۔ ومن قال لا امرانہ وہی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلاثا
للسنتہ ولانیۃ کہ فی طالق عند کل طہر تطلیقہ۔ اور اگر مرد نے اپنی جوڑو کو جو حیض والیوں میں سے جو اور اسکے ساتھ دخول
بھی کر چکا ہو یوں کہا کہ انت طالق ثلاثا لاسنتہ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالعہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو
یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالعہ ہوگی۔ حتیٰ کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاوے۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ
للسنتہ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے۔ گویا کہ تو وقت سنت پر طالعہ بسہ طلاق ہے۔ و وقت اسنتہ طہر لاجل فیہ ایک
وقت سنت وہ طہر جس میں جماع ہوا ہو۔ اور مترجم نے بردجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں
طلاق مجموعی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن العمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہے
تو اس میں عدد اور وقت دونوں آگے تو اب وقت طہر پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان لومی ان یقع الثالث اساعۃ
او عند راس کل شہر و احدۃ فہو علی ما فوی۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی کہ تینوں طلاق تین اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینہ کے شروع پر
ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہو گا۔ پس اسی دم سب یا ہر ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ و قال
زفر لا تصح نیتہ اجمع لانه بدعتہ وہی خصہ اسنتہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاق تین واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کیونکہ
یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت صد سنت ہوتی ہے۔ حالانکہ اسنے اپنے کلام میں لاسنتہ کہا ہے۔ مخفی نہیں کہ ہر ماہ اگر حالات
حیض میں ہو تو بھی زفر رحمہ کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں
فرق ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے کہا۔ لانا نہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے۔

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لہذا سنتی وقوع اسن حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تین طلاقین ازادہ وقوع کے معنی طلاق ہیں اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لایقاعاً۔ ان واقع کرنے میں سنتی نہیں ہے۔ فلم یثنا ولہ مطلق کلامہ۔ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہیں ہے۔ یعنی جب بدون اسکا نیت کے اسنے کلام کیا تو ہے اسکو شامل نہیں لیا۔ و نیز عظمہ عند غیبتہ۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا ہے۔ کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ سیری مراد ہو کہ تینوں طلاقین بالفعل واقع ہوتے تو ہے جانا کہ لستہ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقین جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ ہیں بالفعل واقع کر دین تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عزت میں جسکو حیض آتا ہو۔ وان کانت آتستہ۔ اور اگر عورت بالوسہ ہوت۔ حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی ہو جو بڑھا پے کے۔ او من ذوات الاشہر۔ یا وہ عورت ایسی غور توں میں سے ہو جنکی مدت ہمیشہ سے ہوتی ہے۔ نہ حیض سے۔ مراد صغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تین طلاق سے لسنۃ طالعہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت السنۃ واحدہ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ و بعد شہر آخری و بعد شہر آخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہما دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کا طہر فی حق ذوات الاہل علی ما بینا۔ جیسے حیض و ایون کے حق میں طہر و دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ ہو۔ وان فوی ان یقع الثالث الساعۃ و قعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیگی سلا قلنا۔ جو اسکے وہ ہم بیان کر چکے۔ و کہ جو نیت بیان کرنا ہے وہ بھی اسکے کلام سے بن سکتی ہے اور زفر فرم کے نزدیک نہیں واقع ہوگی چنانچہ گزرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق لسنۃ۔ بخلاف اسکے اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالق لسنۃ ہے یعنی۔ ولم یخص علی الثالث۔ اور منصب تین طلاق کی نہیں کی حیث لا یخص نیت الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے۔ و بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدر شہداء اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابوریہ و خمس الامم و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے اور ہے۔ لان نیتہ الثالث انما صححت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ لسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔ و اور یہ سنہ ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تجھے طلاق تین واقع ہیں۔ و من ضرورۃ تعمیم الواقع۔ اور وقت کی تعمیم بالفرض طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے۔ پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک ہی طلاق ہوئی۔ فاذا قوی الجمع لطل تعمیم الوقت۔ بھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم باطل ہو گئی۔ و کہونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا۔ حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا یصح نیت الثالث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہوگی۔ و یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایک بارگی تین طلاقین آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور خفیون کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابو بکر صدیق اور ابراہیم خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقین ایک بٹرائی جاتی تھیں۔ ابن عباس نے کہا کہ ان صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر صدیق میں اور دو سال خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں تین طلاقین ایک ہوتی تھیں بھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جس میں انکی بے ہنگامی

کی جہالت تھی تو لاؤ ہم لوگ انہر اسکو روان کریں پھر اسکو انہر روان کرو یا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت منقطعہ قیوں طلاق سے بائینہ ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہنا کہ تو تین طلاق سے طالق ہے تو یہ ایک طلاق ہے محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ کانہ بن عبد بنی نے اپنی جہاد کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دین پھر اسیر نہایت مخزون نکلیں، ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیوں تین طلاقیں دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد میں تینوں طلاقیں دین آپ نے فرمایا کہ تو صبر۔ ایک طلاق کا مالک بن جائی پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ اگر عورت غیر مدخلہ ہو تو تین طلاقیں کی ایک ہوگی اور مدخلہ میں سب واقع ہوگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد اور نسائی کی حدیث ابو الصہبار میں یوں ہے کہ کیا ملکویہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جہاد کو تین طلاقیں دین قبل اسکے ساتھ دخول کر لے کہ تو اسکو ایک ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس نے کہنا کہ مرد جب اپنی جہاد کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و اعدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں بے درجے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کو جائز رکھو۔ کافی سنن ابی داؤد۔ اس میں کہتے ہیں کہ دین و قرآن ہم کو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہوا اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہیں کر گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ تحریف و تبدیلی کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئیں تو کبھی یہ مخالفت سنت نہیں ہوگا بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی محبت ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے ذکر کیا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ قلعے و انکے بعد کے فقہاء و علمائے سلفین سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع ہوگی۔ بخلاف دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہونچ کر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا رجعت کر سکو گا فرمایا کہ ایسی عورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گناہگار ہوگا اور تیری عورت تجھے بائینہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث کانہ بن عبد بنی زید جو اب پر گزری اسکے معارض مریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث کانہ بنی نہیں ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق کانہ بنی یہ ہے کہ کانہ نے اپنی جہاد کو طلاق البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کانہ سے قسم لی کہ اسنے نہیں ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب کانہ کو عورت سے رجعت دیدی پھر کانہ نے عورت کو دوسری طلاق دیا تو زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ صحیح قصہ یوں ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رحمہ نے فرمایا کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھا کہ اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جہاد کو تین طلاقیں دیدیں۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس غافل ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی عاقبت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ دین حق اللہ تعالیٰ ہے نہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی پس تیری جہاد تو تجھے بائینہ ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطا میں مالک رحمہ نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا کہ میں نے اپنی جہاد کو سو طلاقیں دیدیں پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھے تین طلاقیں سے بائینہ ہو گئی اور ۹۔ طلاقوں سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے ٹھٹھول کیا۔ اور بھی موطا میں طاہر بن علی کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی جہاد کو آٹھ طلاقیں دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھے بائینہ ہو گئی۔ ابن مسعود رحمہ

نے فرمایا کہ جنہوں نے بتلایا یہ سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا بعد از اختلاف کے اور پھر مدخل کو تین طلاق کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کیے بغیر نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و مالک۔ اور یٰٰی بن ابی حمزہ و غیرہم سے ثبوت ہے جس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا روانہ کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضروری وجہ سے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متفق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر اتفاق کیا ہے اور عبد الرزاق نے ابن مسعودؓ سے اور حضرت علیؓ سے اور حضرت عثمانؓ سے یہی روایت کیا جو ہم نے اب پر ذکر کیا۔ بلکہ عبد الرزاق نے عبادہ بن الصامتؓ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی ایک جوڑ کو ہزار طلاقیں دین میں عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقیں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تافرائی میں بائند ہوئی اور ۹۹ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی زمین اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشر صحابہ سے ایک لکھ سے تین طلاق داغ ہوا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد ذکر کیا کہ یہ قول باطل ہے اول اسوجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے روانہ کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام بنام ایک و غیر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اسوجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین و تفصیل میں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہنچتی ہے جسے خلفائے راشدین و چاروں عبد اللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک و ابو ہریرہ و غیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرتبہ انہیں کی طرف تھا اور ہم نے انہیں سے اکثر ان سے صریح نقل ثابت کر دی کہ کیا ان تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا جملہ کوئی بھی سلام نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سولے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ لہذا سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک لکھ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ سنہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوتی ہیں اور دفع معارضہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے اسکو کر سکا کہ کہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو محکم عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے کہ انہیں عہد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محمل نہ تھا بلکہ تین کو مینے گویا کہ کما کہ تجھ پر تین طلاق ہیں لیکن اسکو محمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو اسحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکنا سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکنا کی عورت پر ناجائز کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکنا نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں۔ اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمیر الجعانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دین اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو تین طلاقیں مجموعہ دین تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان مجھ و ہوں حتیٰ کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالکل امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اسبر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ لخص الطبع سے زیادہ اس میں مجموعہ (فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طلاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت بیٹھ و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن طلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتابیہ یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ معف۔

فصل - اس میں طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ **موقع طلاق** کل زوج اذا کان عاقلًا بالغًا۔ اور ہر شوہر کی طلاق پر جاری ہے

جبکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ **ف** عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تیز ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے اختیار نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا محل گیا۔ **ف** لایقع طلاق البصی۔ پس بہین واقع ہوگی طلاق طفل کی **ف** جو بالغ نہیں ہے۔ و المجنون۔ اور مجنون کی **ف** کہ وہ عاقل نہیں۔ و النائم۔ اور سوتے ہوئے کی **ف** کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب میں امتیاز نہیں رہتا تو مانند مجنون کے ہے۔ بقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الاطلاق البصی و المجنون۔ دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل و مجنون کے **ف** رواہ الترمذی و مصنف۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کا حل ہے۔ پس حدیث قوی ہو گئی اور اسی پر قضاء کا اجماع ہے۔ ولان الاہلیۃ بالعقل المیزر۔ اور پس دلیل سے کیاقت کا مار تو عقل میسر ہے **ف** توجب تک عقل میسر نہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ و ہما عدیم العقل۔ حالانکہ طفل و مجنون کو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ و النائم۔ اور سوتا ہوا **ف** اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ وہ اختیار نہیں رکھتا۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔ (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا غلامی ہو یا بدہوش ہو یا عیال ہو یا شریعہ الطہاری مستودہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ ذخیرہ میں ہے کہ مستودہ وہ کہ سمجھ بخود ہی دیکھائی ملی ہوئی یا بینہ اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مار پیٹ وغیرہ نہ کرے۔ مع۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اسکی عقل منسوب ہو۔ ذکرہ انجاء

عقل میسر ہے

عقل میسر ہے

عن علی رضی اللہ عنہ۔ بالکل تصرفات نافذ ہوتا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر میں دوم وہ کہ ان میں ضرر نفع مخلط ہے پس ایمان و طفل میسر صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانند بیع کے جس میں ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیع نہایت خود سباح فعل ہے تو طلاق جو بذات خود سباح نہیں مگر ضرورت سے سباح ہو جاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا۔ ہر ماہ وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تیز ہو گیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جس پر دوسرے نے اکرا کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف رحمہ۔ و طلاق المکرہ واقع۔ اور مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے **ف** باب الاکراہ میں آدینا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہنچانے کی سلطان نے دھکی دی یا ہر ایسے شخص نے جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جس پر اکراہ کیا وہ مکرہ بفتح الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جو رو کو طلاق دے پس اسے طلاق دی تو ہمدے نزدیک واقع ہوگی۔ خلافاً للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یکامع الاختیار و بہ تعبیر التصرف الشرعی بخلاف الہمازل لان مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی متبر ہوتا ہے (تذکرہ کا تصرف شرعی معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا اختیار تو طلاق برتنے میں موجود ہے **ف** تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ و لانا قصد ایقاع الطلاق فی شکوحتہ فی حال الہلیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ میں در حالیکہ اسکو طلاق کی یاقوت حاصل ہے **ف** حتی کہ یہ دن اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ فلا یعری عن قضیتہ و فعلا حاجتہ اعتباراً بالطلوع۔ تو یہ قصداً اپنی مقتضا سے خالی بنایا گیا کہ اسکی ضرورت دفع ہو برقیاس حال کے **ف** جیسے بطبع خود بدین اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یونہی مکرہ کو اپنی جان جاننے کا قصد تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے یہی قصد کیا۔ و ہذا لانہ عرف الشیخ۔ اور یہ قصد کیا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو برائیموں کو بچا **ف** ایک اپنی جان کا ضرر باجوڑ سے جدائی کا ضرر۔ و اختیاراً ہونہما اور ان دونوں میں سے آسان کو اسنے اختیار کیا **ف** اپنی جان بچائی اور۔ و ہذا آیتہ المقصد و الاختیار۔ اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے **ف** پھر تم کو نہ کہنے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے بلکہ فرق یہ ہے کہ طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

جان بچانا اور بہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہو کہ کہو اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہوتا۔ مجبوری یا کیا۔ وذلک غیر مغل کا لہذا نزل۔ اور راضی ہونا کچھ واقع ہونے کو مقرر نہیں جیسے نزل کرنے والا کہ اسنے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار کرے یا تو صحیح نہیں ہے۔ ویشخ ابن العمامہ نے اکراہ کے تحت دس احکام صحیح کئے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ نفی۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہ اتفاق میں اس پر فربڑ جائے ہیں۔ ۱۔ ابتداء اور رضاعت و قبول و دلعت۔ و صلح قصاص و طلاق بال قسم طلاق و ملک کو بد کرنا قاضی م۔ د۔ و طلاق السكران واقع۔ اور استنکاح طلاق واقع ہے۔ اگرچہ نہ بیک یا فہون سے نشر میں ہو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ کافی الدرعن التعیم اور است وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز کہے۔ و اختیار الکفری و الطحاوی انہ لایقع و ہواحد قوی الشافعی۔ اور کرنی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحیحہ القصد بالعقل و ہوزائل العقل فصار کزوالہ بالبیع والدوا۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل بنگ یا دوا سے زائل ہوگئی۔ اگرچہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا دوسرے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے بخانا کہ شراب وغیرہ ہو اور پی گیا پھر عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تمار خانہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اس میں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ ولنا انہ زال بسبب ہو معصیۃ۔ اور ہماری محبت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے۔ و کیونکہ ایسے شخص کے اندہ ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدون معصیت زائل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فعمل باقیا حکماً زجرالہ۔ تو اسکو زجر کرنے کے لیے اسکی عقل ازراہ حکم کے باقی بھرتی گئی۔ کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ حتی کہ شراب۔ حتی کہ اگر اسنے شراب پی۔ فت جس سے عقل زائل نہ ہوئی۔ فصدع و زال عقلہ بالصدع۔ پھر اسکو دوسرے ہوا اور بسبب دوسرے عقل زائل ہوئی۔ فت بھرا سنے طلاق دی۔ نقول انہ لایقع طلاق۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ فت پس کلام اس میں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھ کر عطا کیا ہو یا استمال کیا ہو۔ فت ہمارے نزدیک یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ و طلاق الاخرس واقع بالاشارۃ۔ اور اشارہ کے ساتھ گنگے کی طلاق واقع ہے۔ فت اوچسپر گنگ طاری ہوا اگر موت تک رہے فوہ بھی اور زنا گنگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ د۔ لانا صارت مسعودہ۔ کیونکہ اسکا اشارہ مسعودہ ہو گیا۔ فت اسکی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارة و قعاً للی جتہ۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوتا کہ حاجت دور ہو۔ و سیاتیک و جو ہر فی آخر الکتاب ان اشارۃ اللہ تعالیٰ۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں اشارۃ اللہ قبل آدینگی۔ فبالجملہ گنگے کا نکاح کرنا بدیع و خریہ صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ کہہ کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلیٰ سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ و طلاق الامۃ ثمان حواکان زوجہا او عیالہ۔ اور باندی کی طلاق میں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فت سنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ مطلق ہوگئی حتی کہ بعد نکاح کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ و طلاق الحرة ثلاث حواکان زوجہا او عیالہ۔ اور آزادہ عورت کی طلاق میں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فت حتی کہ بعد تین طلاق کے

وہ مغلطہ ہوگی اور دو طلاق یک جا ہے دوبارہ نکاح کرے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے۔ اگر آزاد مرد ہے تو تین
طلاق مے سکتا ہے اگرچہ جو رو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جو رو حرة ہو۔ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء۔ کیونکہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عورتوں کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہما اور جرانی رحمہ اللہ نے قول ابن مسعود رحمہ اللہ اور
عبدالرزاق نے قول عثمان وزید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ذلک یجوز شافعی رحمہ اللہ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
عہم حجت نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حدیث جب حجت ہو کہ اس کے معنی یہ ہے کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے
حتی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دے سکتا ہے اور عورت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی حد تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ
ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی اس طرح لینا مکلف ہے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عورت رکھنا عورت کے قول پر ہوا
مانند اسکے۔ ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفۃ المملکۃ کرامۃ والآدمیۃ مستعینۃ لہا۔ اور اسوجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت
ایک کرامت و نعمت آئی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے۔ ولقد کرّمنا بنی آدم۔ ومعنی الآدمیۃ فی التحرک المل۔ اور آدمیت کے
معنی آزاد آدمی میں بہت کمال ہیں۔ فکانت الکلبۃ الملع واکثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی ملوک سے بڑھ کر زیادہ ہوگا۔
فمرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ روایت
ہے کہ عیسیٰ بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جو دوہر تین طلاق کا اختیار ہے وہ اسکو بطریق سنت کیونکر
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب ملکر کرے و حیض ہو کر پھر اسے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الم۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ
عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ حضرت فقیہ بس کیجئے کہ اسکی حد تو ہو چکی پس شافعی ہم چپ ہو کر سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا لگی سب طلاقیں
دیے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ بدعت نہیں ہے۔ بالحدیث حنفی نہیں کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہیں
سولے قیاس عقلی کے اور وہ محدث صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رحمہ اللہ نے ہی قول شافعی تھا
واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے محمد بن حصیر صریح حتی کہ ترمذی رحمہ اللہ کہ اس پر عمل اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیر ہم کا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی حد دو حیض ہیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ
عن عائشہ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ والبخاری والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً۔ ورواہ الحاكم عن ابن عباس مرفوعاً۔ پس
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ وابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث
عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسناد میں مظاہرین اسلام راوی ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث جمہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث و مشہور ہے چنانچہ آگے
آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہرین اسلام جمہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر طلحہ صحابہ وغیر ہم کا عمل ہے
اور مظاہرین اسلام سولے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہرین اسلام عن سید البقرے
عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کان لقرۃ کل لیلة عشر آیات من آخوال عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہرین اسلام
دوسری حدیث میں جو محدثی اور ذہبی نے ابن عیینہ و بخاری و ابو حاتم سے مظاہرین اسلام کا ضیعت ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان
نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہرین اسلام عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہ
سبعہ دینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت کیا۔ اور کہا
کہ مظاہرین اسلام اہل اہل بیت سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مثل عیینہ سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ اس کلام حاکم

سے نبوت ہو کہ ابن مسیین و بخاری و ابو حاتم کی تصنیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کنہا بھی دلیل ہو
تو حدیث صحیح ہو اور اگر مان لیا جائے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہو گا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
ہو جاتی ہے اور بیان تو اسی حدیث پر علمائے صحابہ و غیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن
عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہ ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
حدیث مدینہ طیبہ میں مشہور ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ
منقول ہوا ہے۔ اور یہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و دارقطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ سفارۃ نہیں کہ
وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار
تھے۔ پھر ہم بطور منزلت کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث
صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان
حل المحلیۃ لغتہ فی حقہا۔ اسوجہ سے کہ حلیۃ کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے نہ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل
حلال ٹھہرایا۔ وللرق اشرفی تنصیف النعمۃ۔ اور ملکیت کے لیے نعمت ادھیا کر کے میں ایک اثر ہے نہ کہ جو حکم
آزادہ کو اسکا ادھال دینا ہے کہ وہ موجب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیرہ ہوئی۔ الا ان العقد لا یجری فیکمال
العقدتان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو وہ عقد پورے ہونگے نہ جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیا دین بھی
دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے۔ کہا جاوے گا کہ ہاں کیون نہیں۔ و تاویل ماروی ان الا یقلع بالرجال۔ اور جو روایت
کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع نہ ہو کہ مردوں کے ساتھ ہے نہ عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت
دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے
حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہو گئی حرام ہو گئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ
یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دین یا عدت گزر گئی یا وہاں کچھ اسباب خاص ہوں اسولے کہ یہ تو صاحب
مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا کلہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لا محالہ عبد الرزاق
کی روایت ما قبل ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل اصحابہ و التابعین کے مخالف نہ ہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی و غیرہم کا نقل کیا
فاحفظہ فان حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذ اتزوج العبد امرأۃ باذن مولاه۔ اور اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے
ایک عورت سے نکاح کیا۔ و طلقها۔ پھر اسکو خود طلاق دی نہ بدون اجازت مولیٰ کے۔ وقع طلاق۔ تو غلام کی طلاق
واقع ہو جائیگی نہ غرض کہ نکاح میں اجازت مولیٰ شرط ہے۔ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار ہی غلام ہے۔ ولا یقع طلاق
مولاه علی امرأۃ۔ اور غلام کی جو روایت غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون
الاستقاط الیہ دون المولیٰ۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولیٰ
کے قبضہ میں نہیں ہے نہ اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے اگر آنحضرت صلی علیہ وسلم سے جس کی ایک ہیرے سردار نے مجھے باندی
اب وہ چاہتا ہے مجھے جدا کر دے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اسے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کا آدمی اپنے غلام کو
اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جس نے ساق اٹھائی۔ ورواہ ابن ماجہ و الدارقطنی
صحت۔ اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر دلا پھروا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اس طرح اجازت دے کہ میں نے تمھارا

کاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ میں ہو جب میں چاہوں اسکو تری طرف سے طلاق دیدوں یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جود کی طلاق کا اختیار مولیٰ کے قبضہ میں آگیا کہانی الفتادی
م دفع۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے نیت سے یا غیر نیت اور اسکی تفصیل
مفت۔ الطلاق علی ضربین صریح و کناہیہ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کناہیہ۔ فالصریح قولہ پس صریح یہ کہنات کہ
فت۔ یعنی صریح مانند اس قول کے کہ۔ انت طالق۔ تو طالق ہے۔ و مطلقہ۔ اور تو مطلقہ ہے۔ و طلقک۔ اور
میں نے تجھے طلاق دی۔ فہذا یقع یہ الطلاق الرجعی۔ پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ جب طلاق واقع ہوتی ہے فت۔
یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ جب طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان ہکذا الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا یعمل
فی غیرہ فکان صریحا۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہونا اور غیر چیز میں نہیں ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری۔ و انہ
بعقب الرجعة بالنص۔ اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص فت۔ یعنی قرآن میں مخصوص ہے کہ طلاق
صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہو لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت محل ہے
کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نفی کو نسخ نہیں کر سکتی۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ و لا یفتقر الی النیۃ۔ اور
طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے فت۔ اجماع ہے۔ لانه صریح فیہ لخلیۃ الاستعمال۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی
وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے فت۔ بلکہ سولے طلاق کے شرعی معاملات میں استعمال نہیں رہا۔ تو معنی خود متعین ہیں بخلاف
الغیۃ تصریح اور فراق کے جنکو شافیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ استعمال لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں۔ مفت۔ و کذا اذا
نوی الایانۃ۔ اور یوں ہی جب اسنے بانیہ کرنے کی نیت کی فت۔ مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بانیہ نہیں کہا تو بھی
صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بانیہ کی لغو ہے۔ لانه قصد تنجیر یا علقہ الشرع بالقضاء العداۃ۔ کیونکہ بانیہ ہونا جسکو شرع
نے عدت کرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا فت۔ حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہیں۔ فیرد علیہ۔ تو اسکا قصد
اسی برائہا بھینک مارا جائیگا۔ فت۔ پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بکر لفظ بانیہ مطلق و مطلق و طلاق و طلاق
اور طلاق اق سب مثل طلاق کے ہیں۔ ان اگر پہلے دو گواہ کر لے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کر لیا اور اسی پر فتویٰ
رہیگا۔ م۔ د۔ اور یہ معلوم کہ لغت میں لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے۔ لہذا فرمایا۔ و لو نوی الطلاق عن شاق
اور اگر اسنے میری سے رہائی کا قصد کیا فت۔ اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالق ہے اور سابق سے گواہ نہیں کر لیتے تھے اب اپنی
نیت بیان کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و میری سے چھوٹی ہوئی کہ سلم یدین فی القضاء لانه خلاف الظاہر
تکم قضاء میں اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ ایہ ظاہر کے خلاف ہے فت۔ ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جدائی
کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و ولی قصد
علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑے۔ لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید
آجائے سے طالق ہے اور یوں ہی جب اول شوہر سے طالق مراد لی ہو علی الصبح کہانی قاضی خان۔ م۔ د۔ و یدین فیما بینہ من
اللہ تعالیٰ لانه حکمیکہ۔ اور دیانۃ اسکے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محمل ہیں فت۔ یعنی اگر وہ طلاق
اسکی نیت ہوگی کہ قید سے آزاد ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سچا ہوگا حتیٰ کہ یہ عورت اسکی جود رہی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی سے

نخاست نہیں کر سکتا ہو۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اس وقت تک کہ کلام بربان عربی بولا ہو اور ہاری زبان آرد و میں واجب ہے کہ دیانہ بھی اسکی لفظ بربان ہو کیونکہ اسے لغوی بیان بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لو لوی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر سزا کا مہے چھوٹی ہوئی مرادی فت۔ یعنی کہا کہ طوطا لفظ ہے اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضا ولا فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضا میں متدین نہوگا اور نہ دیانہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ متدین ہوگا و کیونکہ لغوی معنی ہی نہیں جتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وہی غیر مقید بالعل۔ کیونکہ طلاق تو بڑی دیر کرنے کے واسطے لغت ہے حالانکہ عورت کچھ علی کی بیڑی میں نہیں ہے۔ فت۔ تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ و عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یدعون فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانه لیستعمل للخص۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن معنی کی) روایت ہے کہ دانت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے۔ فت۔ یعنی تو کام کی شقت سے چھوٹی ہوئی ہے اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس بجا کی طرہ رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر تصریح کی کہ تو کام سے طوطا ہے تو دیانہ تصدیق ہوگی نہ قضا اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ و لو قال انت مطلقة تسکیر الطاء۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقة طاء کو سکون دیکر۔ اور لام کو فتح دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے صریح پر ملتے ہیں کہ مثلاً جانوز کار استہم جوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لا یكون طلاقا الا بالغیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ۔ فت۔ یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جان چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ لا نہا غیر مستعمل فیہ عرفا فلم یکن صریحا۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں استعمال نہیں طلاق کا صریح لفظ نہواں مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیگی۔ بخلاف مطلقة بفتح طاء و تشدید لام کے مصدر تطلیق سے بردن مروتہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں استعمال ہے۔ (رفع) کہا کہ او مطلقة یا اسے طالعہ یہ کام کر۔ طلاق پڑگئی اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعوی کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالا تعاقبات و انتہ تصدیق ہوگی اور قضا بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ صفت۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ د۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو کبھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق در حالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے سائل کو کر کے کہے کہ طوطا لفظ ہے یا تم طالعہ ہو تو اس سے کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جسے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ طوطا لفظ ہے تو واقع ہو جاتا ہے یعنی قضا تو واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ منصوری میں ہے کہ کسی کو سکھایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امرائی طالق تھا۔ اسنے کہا تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اسے کہا تو قضا طلاق ہوگی نہ دیانہ۔ اور صریح سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدوون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا اس طرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا حکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصد کیا تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا جو بن سکے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے پس سبب نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہو اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اہل حق نے فرمایا۔ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایانکم الا قیۃ۔ اس سے بدوون کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزیں نہ کہے

حکام لازم و مرتب نہ کرین جسکا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اسکا قصد ہی نہیں تھا تو کیونکر اس پر حکم لازم ہو اور حق تعالیٰ عزوجل خوب جانتا ہی پس دیانۃ بالکل طلاق نہیں واقع ہوگی ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہو اور حادی میں جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمر درم سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جو رو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالعہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی طالعہ نہ ہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا یہ صریح قول ہے اور وہ جو قصیر رحم نے روایت کی کہ زینب قضاء و دیانۃ طالعہ ہو جائیگی یہ قابل اعتماد نہیں ہے کہنا تلخیص مافی الفتح اور میں نے کلام اسواسطے بیان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہیں۔ ورنہ دیکھ عن ابن ابی یعلیٰ عن المحکم بن حنیئہ عن خنیئہ بن عبد الرحمن ان امراہ قالت الخ یعنی غیثمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ عقب رکھو اسنے طیبہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھوں اسنے کہا کہ غلیہ طالق رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام غلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسکے سر پر مڑا دے۔ (فروع) حرث کی قمی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے تو طالق ہی پوچھا گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہاں۔ یا عربی میں ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البتہ الخ۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ میں نے لی تو بلا نیت طالعہ ہوگی ہو صبح۔ اگر گواہ کرے کہ تھدیک کے لیے کوٹکا تو دیانۃ طلاق نہ ہوگی اور عالم و جابل میں فرق نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں یا طالعہ ہیں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالعہ نہ ہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کو چھ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں طالعہ ہیں اور اسکی عورت انھیں میں ہے تو بغیر نیت طالعہ ہوگی۔ اگر کہا کہ چھ طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عت یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھ فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالیقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالعہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ صفت۔ اور حق میرے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالعہ ہو یعنی مجھے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دیدوں پس نیت ضرور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ ولا یقع بہ الا واحدة وان لم یؤی اکثر من ذلک۔ الوظن صریح کے ساتھ طلاق نہیں واقع ہونی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ واما داحمہ وزفر نے کہ یقع ما لم یؤی۔ یہی واقع ہوگی جو نیت ہے فخرہ تین ہوں یا ایک۔ لانه محمل لفظہ۔ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محمل ہے۔ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ ہے تو طلاق تین تک محمل ہے۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لفظہ کیونکہ نیت میں طالعہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے کہ ذکر العالم ذکر للعالم۔ جیسے عالم کا لفظ ہونا علم کا ذکر ہے۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو محمل ہے تو طالق محمل ہوا۔ ولہذا یصح قرآن العدم وہ۔ اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملا صحیح ہوتا ہے۔ فثلاثا تو طالعہ تین طلاق سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلاثا۔ فیکون نصباً علی التفسیر۔ وثلاثا کو نصب بنا بر تفسیر ہے۔ یعنی انت طالق میں طلاق تین میں تین وثلاثا سے اسکی تفسیر کر دی۔ یہ تقریر مجھدوش ہے اسواسطے کہ طلاق مفعوم ہے اور طالق مذکور ہے اور مذکور کی یہ تفسیر نہیں ہو سکتی۔ واما نہ لغت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے۔ حتی قیل للثلاث طالق ان۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو انکو طالق کہا جاتا ہے۔ ولثلاث طالق۔ اور میں ہوں تو انکو طالق۔ باطلاقات کہتے ہیں پس طالق مفرد ان سب کو محمل نہیں۔ فلا یجوز العدم لانه صمدہ۔ تو وہ عدد کو محمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محمل نہیں ہوتی ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محمل عدد نہ ہوا یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہر قودہ محمل عدد ہر یہ خیال وحوکا ہو گیا اس واسطے کہ طوطاق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنی تطلیق ہر اور تعدد اسی تطلیق کے لیے ہر کیونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہنچا۔ جو ذکر الطاق ذکر طلاق ہو صفة للمرأة۔ اور طاق ذکر کہنے میں وہ طلاق مذکور ہر جو عورت کی صفت ہر ف۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہر حالانکہ اس میں تعدد کچھ معنی نہیں رکھتی۔ لا طلاق ہو تطلیق۔ اور اس طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہر ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہر کیونکہ طوطاق ہر اسکے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق بمعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہر۔ اس صفت کا ضدیہ عدد کا محمل نہیں ہر۔ والعدو الذی یقتلہ یہ۔ رہا وہ عدد جو اس لفظ طاق سے ملتا ہر ف۔ اور عربی میں طاق ثلث۔ یا اردو میں طاقہ سبہ طلاق بولتے ہیں۔ تحت المصدر محذوف۔ وہ مصدر محذوف کی صفت ہر ف۔ یعنی معقول الطاق کی صفت ہر۔ معناه طلاقاً ثلثاً۔ اسکے معنی انت طاق طلاقاً ثلثاً۔ کقولک اعطیہ چیز ملا۔ میں نے اسکو دیا جزیل۔ اسی اعطاء جزیل۔ یعنی میں نے اسکو دیا دینا جزیل۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طاق طلاقاً ثلثاً۔ یعنی تو طاقہ ہر کیونکہ اس میں تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی۔ اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہر نہ کہ اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق سے عورت کے حق میں ملاست نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا محمل نہ ہر کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہر۔ ہاں یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہر کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محمل ہر لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہر ف۔ یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلات طاق کے۔ او انت طاق الطلاق۔ یا تو طاق ہر طلاق کو ف۔ یعنی طاقہ ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہر۔ اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طاق طلاقا۔ یا تو طاق ہر طلاق کو ف۔ اور طلاق کو مکرمہ بیان کیا۔ فان لم یکن لہ نیت او نوبی واحدة او نیتین فہی واحدة رجعیۃ۔ پس اگر اسکا کچھ نیت نہو یا اسنے یک بار وہ طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق حبی واقع ہوگی۔ وان نوبی ثلثا فثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق ہوں گی وقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہر۔ لہذا نوذکر المنعت وحده۔ کیونکہ اگر وہ خالی نعت کو ذکر کرتا۔ اسطرح کہ انت طاق۔ تو طاقہ ہر۔ یہ نفع بہ الطلاق۔ تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی۔ ف۔ اور بیان اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق اطلاقاً کہ بڑھا دیا۔ فاذا ذکرہ۔ پس جب اسنے طاق کو ذکر کیا۔ و ذکر المصدر معہ۔ اور اسکے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا۔ و انتہ یزیدہ و کاوۃ۔ اور حال یہ کہ مصدر اسکا مضبوطی بڑھا دیتا ہر۔ اولی تو بدرجہ اولی واقع ہوگا اما وقوعہ باللفظ الاول۔ رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ۔ جبکہ طاق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق۔ یہی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلاں المصدر یزیدہ ویراد بہ الاسم۔ یہ اسلئے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہر ف۔ یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً۔ یقال رجل عدل۔ بولتے ہیں کہ مرد عدل۔ اسی عادل۔ یعنی مرد عادل۔ ف۔ کیونکہ عدل کے معنی دونوں پہ برابر کرنا دیکھ کی صفت ہے معنی ہر بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہر یعنی زید دو پہ برابر کرنے والا ہر لیکن ایسا عادل ہر کہ گویا نکل عدل ہر چنانچہ علم بلاغت میں بیان ہر پس بیان جب عورت کو طلاق کہا تو مجھے الطاق ہر۔ قصار بنسبہ قولہ انت طاق۔ تو بنسبہ انت الطاق کہنے کے ہو گیا۔ ف۔ حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ و علی ہذا و قال انت طلاق۔ و علی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنی بدن الف لام کے۔ نفع الطلاق بہ ایضا۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ گویا انت طاق کہا لیکن واضح رہے کہ جب طلاق مصدر کہنے میں بالانہ زیادہ ہوتا ہر جیسا بلاغت میں مذکور ہر تو طاق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہر لہذا فرق آدجا اور اس میں شک نہیں کہ طاق کی طرح طلاق کہنے میں بالضرر وہ طاقہ ہو جائیگی۔ ولا یتجلیح فیہ الی النیۃ ویکون رجعیاً لما بینا انہ صرح الطلاق لغلبۃ الاستعمال۔ اور طلاق کہنے میں

بکھڑیت کی حاجت نہ ہوگی اور طلاق جی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اس لیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہوتا ہے
 رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ و تصحیح فیہ الثلث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے یعنی تینوں صورتوں میں جہان طلاق مصدر ہے۔ طلاق مصدر
 محمل عموم والکثرة۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو تحمل ہے۔ لہذا ہم جنس فیہ غیر سائر اسما والا جناس۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے
 پس اسکا اعتبار دیگر اسما سے جناس کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سب اسماء جنس تحمل عموم و کثرت ہوتے ہیں۔ فقلت اول الادنی مع حمل
 الكل۔ تو وہ کثر کو مع حمل کل کے شامل ہوگا۔ و ثانی یعنی کثر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی تحمل ہیں و ثانی میں جب اسے کہا کہ کل
 یہی مراد ہے تو اسے اپنی لفظ سے بہرہ رانی جو تحمل ہے اور اسی کا حق میں موافق اسے مراد کے ہوگا۔ و تصحیح فیہ الثلثین فیہا خلافاً لوفرح
 اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول فرقت کہ نہ فرح کہ نہ نزدیک و طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہو یقول ان الثلثین بعض
 الثلث فلما صححت نیتہ الثلث صححت نیتہ بعضہا ضرورہ۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو
 کی نیت بالضرر صحیح ہوئی۔ و نحن نقول نیتہ الثلث انما صححت لكونها جنساً۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح
 ہوئی ہے کہ تین جنس ہے نہ یعنی مرد کو کل خطیہ جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے
 حتی لو كانت المرأة اشخصاً یہ اثنین باعتبار معنی انسانیہ۔ حتی کہ اگر اسکی عورت کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی حیثیت کے دو کی نیت صحیح ہے
 و نہ کیونکہ باندی کی طلاق دوہر میں و جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دوہر میں لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ
 کے نہیں۔ اما اثنان فی حق الحرۃ عدد۔ رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہوتا ہے و جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
 کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو تحمل نہیں۔ و ہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ
 الواحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسولطے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں و ثانی لوجب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
 میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ و ذلک بالضرورة او بالخصیۃ۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے
 کے ہوگا۔ و پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی میں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
 یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ و لکن معزل منہما۔ اور دو طلاق جو مشتمل ہے وہ ان دونوں سے
 نہ ہوتا ہے۔ کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جائز ہیں
 حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور مشتمل یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
 نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ و لو قال انت طالق لطلاق
 وقال اردت بقول طالق واحدة و بقولی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
 بیان کیا کہ میں نے طالق کہنت ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنت سے دوسری طلاق مراد لی تو اسکا قول صحیح ناجائز نہ ہوگا
 اور اس طرح دو طلاقین اسی کلام سے واقع ہوگی۔ طلاق کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
 واسطے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے و ثانی حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت
 طالق و طالق۔ گویا اسنے یون کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہوتی۔ یا تو طالقہ اور طلاق ہے۔ قطعاً رجعتان۔ پس دونوں
 طلاقین رجعی واقع ہوگی۔ اذ اکانت مدخولہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہوتی۔ ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
 بائیں ہو گئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جائز کی خوب بولی پر لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق و طلاق۔ بلحاظ ترکیب
 عربی کے الطلاق کو نصب ہے و صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے وادعیت ندارد پھر
 بھی انت طالق و طالق۔ تفسیر کی ناخفہ۔ یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیش
 پا کر یا ماتھے یا کچھ غیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے ہدی یا آدمی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ و اذا اضاف الطلاق

الی جملتها ادالی ما یعبر بہ عن الجملة وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کبھرت یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہو تو طلاق پڑ جاوے گی۔ لائنہ نصیحت الی محله۔ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کبھرت رمضان ہوئی۔ وذلک مثل ان یقول انت طالق۔ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالق ہو۔ لان التامضیہ امر آج۔ کیونکہ تو ضمیر عورت کی طرف ہے۔ جیسے کہے کہ تو بوری یا کل حالت ہے۔ اولی قول رقبہ طالق۔ یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالعہ ہے۔ کیونکہ یہ عورت میں گدون پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آباد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک۔ اس گھوڑا آخر میں حلالا کہہ کر اسکی سر ہو۔ اور غنک طالق۔ یا کہ تیری عنق طالق ہے۔ غنق بھی رقبہ کی طرح گردن ہے۔ اور اسک طالق۔ یا تیرا اس یعنی سر طالق ہے۔ اور وحاک او بدنک او جدک او فرجک او وجہک۔ یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہے۔ ان ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہر گز جزو بمنزلہ کل کے ہے۔ لائنہ تعبیر بہا عن جمیع البدن۔ کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الجسد والبدن فطائر چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے۔ کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیر ہما۔ اور یون ہی ان دونوں کے ماسوائے میں ف۔ جیسے رقبہ و عنق۔ قال اللہ تعالیٰ فخریر رقبۃ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فخریر رقبۃ۔ یعنی آزاد کرنا ایک گردن لینے پر ایک غلام۔ وقال فطلت اعناقہم لہما خاصصین۔ اور فرمایا فطلت اعناقہم الخ ف۔ یعنی خاصصین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو عنق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاصصۃ ہوتا۔ یون ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن القدر الفرج علی السرج۔ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالیٰ لعنت کہے فرجون کہ جو فرجون پر یون ف۔ یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے ادب پر سوار ہونے والیوں کی طرح فرمائی ہے اور یہ صفت رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے۔ یہی سر یعنی اس کا حال ہے سو یقال فلان راس لقوم بوسے ہیں کہ فلان شخص راس القوم ہے۔ یون ہی ایک راس ہے۔ اسی طرح روح۔ و ہماک روح یعنی نفس۔ اور بوسے ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف۔ رہا لفظ فون۔ ومن ہذا القبیل الدم فی رواۃ۔ اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے۔ کہ اسکو و لکر آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال و منہ ہر۔ بولتے ہیں کہ اسکا خون را لگانا ہے۔ ف۔ یہ روایت کلمات ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کبھرت الطوائف عنانی معین صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یون ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ یہی اظہار و استدلال۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فاحمد صاحب العالمین۔ م۔ موتہ النفس و ہو ظاہر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں جب تمام جسم یعنی صبح کا تنہ سے ہاتھ پاؤں دوسرے ہے اور بدن صرف تن بدن اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالعہ۔ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے پوتر طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بفتح اور دبر کے۔ خلاصہ مع د۔ اور صحیح کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہو اور باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کہی اسنے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد کیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ وہ یا تنہ اسکی تصدیق ہو کہ مافی الفتح اور اگر کہا کہ تمہیں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو صحیح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اسے یہ کہ واقع ہوگی ف ت د۔ میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قصداً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعویٰ کرے لیکن دیا نہ تصدیق ہونا چاہیے کہ قابل فی بفتح۔ وکذا لکسان طلق جزو اسٹا لکسان ہر یون ہی طلاق واقع ہوگا جب کہ اسنے جزو شائع کو طلاق دی ف۔ یعنی یہ

جزو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ دہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً بدن کے لئے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالع ہے۔ لان الجذر الشائع محل سائر التصرفات کا بیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ حتیٰ کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فلذا یکون محلاً للطلاق قویون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لایصحی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت النکاح ضرورتاً۔ تو ضرورت کل ثابت ہوگا۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق ہو اسلئے کہ جب طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ ضرورت لازم آئے کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے جزو میں جس سے بالکل کل مراد ہو کر رہی ہے۔ اور اگر ایسا جزو نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق اور جملہ طاق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طاق ہے یا تیرا پاؤں طاق ہے تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ اس جزو کو کل کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔ وقال زفر و الشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ داعی ہو جائیگی۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے اور شرح سرحدی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طاق کہنے میں رتبع ہے اور قاضی نے کہنے کا کہ شہر یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعمیر مراد ہو تو واقع ہوگی۔ ولذا الخلاف فی کل جزو معین لایعبر بہ عن جمیع البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعمیر نہیں کی جاتی ہے۔ جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کو لا گھٹنا ٹخنہ و مانند انکے بس زفر و ائمہ ثلاثہ رحمہم کے نزدیک واقع ہے۔ غیر از نیکہ امام حماد کے نزدیک دانت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں ہے۔ لہذا انہ جزو متمتع بعقد النکاح و ما بذال حالاً کیونکہ محلاً لحکم النکاح فیکون محلاً للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی النکاح کما فی الجرح الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جبکہ حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہے۔ کہ بالاتفاق جزو شائع میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہ کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو جلیسینے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کہ کیونکہ طلاق جانب حرمت است و اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو بھل جائیگی۔ بخلاف ما اذا اقصیت الیہ النکاح لان التعدی ممتنع برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممتنع ہے۔ یعنی اس جزو میں نکاح سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء یغلب الحکم فی ہذا الجرح۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کاحرام ہونا غالب رہیگا۔ تو اس جزو کا نکاح کچھ مفید نہ ہوگا۔ و فی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ نا حاصل امام شافعی رحمہم کا اصول یہ پھر کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضا و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ایسے ذات کی تعمیر کی جاتی ہے جو بطلان ایسے اجزاء کے جسے ذات کی تعمیر نہیں ہوتی۔ لہذا جواب میں فرمایا۔ ولانا انہ اضافۃ الطلاق الی غیر محله فیلغو۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل نہایت کیا۔

تو لغو ہوا۔ کہا اذا اضافہ الی رقیعہا او طفرہا۔ جسے طلاق کو عورت کے تنہو کہ یا ناخن کی طرٹ نسبت کیا۔ و بالانفاق لغو ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جسے ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرٹ نسبت کیا جاوے۔ و ہذا لان محل الطلاق ما یکون فیہ اقیب۔ اور یہ اس واسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جس میں قید ہو۔ لائے مبنی عن رفع القید۔ کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق غیر وقتی ہے۔ یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہٹنے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جائز نہیں۔ میں محل طلاق وہ ہے جس میں قید نکاح بعد اس سے تنہو کہ وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہی ہاتھ و پاؤں بھی۔ و لایقید فی الید۔ اور ہاتھ میں کچھ قید نکاح نہیں ہے۔ ولہذا لا تصح اضافة النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کی طرٹ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔ فت حتی کہ اگر لہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اسے قبول کیا تو نکاح صحیح ہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا کہ میں نے تجھے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو غیر میں بجائے کل کے ہو جائے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل۔ اور جو جزو ہاتھ یا پاؤں کی طرح بجائے کل نہیں صحیح ہے۔ بخلاف اعضاء الشائع۔ بر خلاف جزو شائع کے۔ لائے محل للنکاح عندنا حتی تصح اضافة الیہ فلہذا یکون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانہ نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے حتی کہ اس کی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ و احتیوان فی الطھر و البطن۔ اور شائع ہے پتہ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا۔ اگر لہا کہ تیرا پیٹ طاق یا تیری پیٹھ طاق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق دائم ہوگی۔ والا ظہر انہ لا یصح لائے لایعبر بہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ پیٹھ و پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا۔ یعنی ہمارے میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولے ہیں کہ یہ چہرہ بڑا بد ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ہاں اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤں، ہڈی وغیرہ بولین اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی نہ ہ۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافہ کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے ٹکڑے کیے تو اس کا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلعتہا نصف تطلیقہ او ثلث تطلیقہ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدمی یا تہائی طلاق دی۔ فت مثلاً لہا کہ تجھے آدمی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدمی یا تہائی ہے۔ کانت طالقاً تطلیقہ واحدة۔ تو عورت ایک طلاق سے طالق ہو جائیگی۔ لان الطلاق لا یجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی۔ و ذکر بعض ما لا یجزی کذا کہ کل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اس کا ٹکڑا ذکر کرنا اند کل ذکر کے ہے۔ فت تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کتنا بے اثر ایک طلاق کہنے کے ہے۔ و لہذا انجواب فی کل جزو سماہ لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکور بالا۔ حتی کہ طلاق کا ہزار دان حصہ ولا کھوان حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً لہا کہ تجھے آدمی و تہائی و چھٹا حصہ کر تو ہر ایک کی ایک طلاق بلکہ تین طلاقیں واقع ہوگی اور اگر لہا کہ آدمی تہائی چھٹا حصہ ہو تو لاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر بجائے چھٹے کے چوتھائی کہا تو لاکر ایک طلاق سے بارہوان حصہ بڑھا تو اسکے لیے دوسری طلاق لیکر وہ واقع ہوئیں۔ جیسے لہا کہ طلاق و نصف طلاق تو وہ ہونگی۔ یہی منشاء ہے ابو ہریرہ۔ و لو قال لہا انت طالق ثلثہ انصاف تطلیق تین۔ جامع صغیر میں ہے اگر عورت کو لہا کہ تو طالق ہے دو طلاق کے میں نصف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقیں سے طالق ہوئی۔ لان نصف تطلیق تین تطلیقہ۔ اس واسطے کہ دو طلاقیں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی۔ فت اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فانما جمع بین ثلثہ انصاف لکن ثلث تطلیقات ضرورہ۔ پس جب تین نصف جمع کیے تو حیات ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں۔ فت اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہیں اور اگر دو طلاقیں میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق ثلثیہ نصف تطلیقہ۔ اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدمے کے ساتھ طاقہ ہو۔ قبل نفع تطلیق ثلثیہ۔ کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہو گئی۔ یہی جامع صغیر میں قول محمد ہے۔ لانا طلاقہ ونصف فیکمال۔ کیونکہ تین آدمے ملکر ایک طلاق اور آدمی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی۔ پس دو ہو گئی۔ عابی رہنے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ قبل نفع ثلث تطلیقات۔ اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ طلاق کل نصف فیکمال فی نفسہ ہا فیہ شرا۔ کیونکہ ہر آدمی ایک طلاق میں پوری ہو گئی تو تین پوری طلاقیں ہو جائیں گی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی انہوں نے کہا کہ اگر ایک طلاق کی نسبت طوطا کی نو آستین صرف دو آدمی ہو سکتی ہیں مگر اگر ایک آدمی پھر آدمے کا آدھا یعنی چارم پھر چارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جائے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدمی ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہوا چاہے جبکہ علمہ علمہ و معلومہ ہے۔ اور نہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا ہے اور مبسوط میں مخصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جائے ایک ہی واقع ہوئی ہے یہی صحیح و کافی الفتح۔ فعلی ہذا اس میں بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عابی رہ کے ناطفی وغیرہ ایک عبارت مشائخ کا قول ہے کہ ۶۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اس میں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ ان کے احکام شروع کیے۔ ولو قال انت طالق من واحدة الی ثلثین۔ اور اگر کہا کہ تو طاقہ ایک سے دو تک ہے۔ او مابین واحدة لے ثلثین۔ یا کہا مابین ایک کے دو تک۔ یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فی واحدة۔ تو یہ ایک طلاق ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ۔ و ان قال من واحدة الی ثلث او مابین واحدة الی ثلث فی ثلثان و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ مابین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال فی الاولی ہی ثلثان و فی الثانیۃ ثلث۔ اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں۔ اور یہ اختلافی اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتدا و انتہا جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتدا و انتہا دونوں با ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کرین یا جو عام و مستعار ہے۔ وقال زفر فی الاولی لایقع شیء و فی الثانیۃ یقع واحدة۔ اور زفر فرمے کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی و ہو القیاس۔ اور یہی قیاس ہے۔ طلاق انتہائیہ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ۔ کیونکہ جبکہ واسطے انتہا قرار ہو چکا ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے۔ کہنا لو قال بعت منک من ہذا الحائط الی ہذا الحائط۔ جیسے کہا کہ میں نے میرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی۔ تو وہ دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہ ہوگی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ بیع ہو چنانچہ حدود اربعہ بیع میں داخل نہیں ہوتے۔ لیکن باقی الامون نے بیان اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان ان مثل ہذا الکلام متی ذکر فی العرف یراد بہ الكل۔ صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے۔ وجہ یہ کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ کہنا تقول خذ من مالی من درہم الی مائۃ۔ جیسے کہ میرے مال سے ایک درہم سے سو تک لے۔ تو اس کو سو درہم لینے کا اختیار ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بیان انتہا کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا صحیح رہا جائیگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں سے کچھ نہ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی۔ والابی حنیفہ ان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ کمتر سے زیادہ اور بڑھ کر کم۔ یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور مراد جبکہ کمتر کہی اس سے تو زائد ہو اور جب سب سے زائد کہی اس سے کم ہو۔ فانہم یقولون سنی من مستین الی

جمیعین او مابین ستین الی سبعین ویریدون بہ ماذکرناہ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے شتر تک
 ہی یاد میں آتا ہے۔ شتر تک ہی اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ ہی اور شتر سے کم ہی۔ وازادۃ اکل
 اور کل مراد ہونا۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے سوتیہ صحیح ہوتا۔ فیما طریقہ طریق الا باحتہ کما ذکرنا۔ ایسی صورتوں میں جسکا
 طریقہ سبب کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا۔ یعنی میں نے سبب کیا کہ چاہو ایک درم یا زیادہ حتیٰ کہ سو درم تک لینا سبب ہے۔
 اور اس پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق ہوا لحظر۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے۔ پس اباحت کا
 مجازہ یہاں نہ ہوگا۔ اور زفر فرم کا قیاس بھی مسترد ہے۔ تخم الغایۃ الاولیٰ لا بدان تلکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ پھر
 پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرنے
 میں تو بیان ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا وجود ضروری ہے۔ ووجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع
 ہونے سے ہر وقت پس اول طلاق واقع ہوئی اور اس پر اسنے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیوع۔ برخلاف بیع کے وقت اس
 دیوار سے اُس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیوع۔ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے۔ وقت اور طلاق
 میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہتے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو
 صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳۔ تک میں اول واقع
 ہوگی اور ۳۔ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو توی واحدۃ یدین ویانۃ لا قضاء۔ اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد لی
 تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ تضاد میں۔ لانه محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
 ۔ لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور قیامینہ وین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳۔ کے بیچ میں صرف
 ایک عدد رہا۔ ۲۔ ولو قال انت طالق واحدۃ فی قضین۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طلاق ایک درود ہے۔ و توی المضرب
 و الحساب۔ اور اسنے ضرب و حساب کی نیت کی۔ اولم تلکن لم نیتہ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ ففی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی
 وقال زفر تقع ثمنان لعرف الحساب۔ اور زفر فرم نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے۔ کیونکہ ایک کو
 دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ و ہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل المضرب
 فی تکثیر الاجزاء لانی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
 کرنے میں نہیں ہوتا۔ یعنی کتر عدد کے اجزاء متعدد زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
 اجزاء متعدد عدد کے ہو گئے۔ و علی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ ۶۔ و تکثیر اجزاء التعلیقۃ لا یوجب
 تعددہا۔ اور ایک تعلیق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ ملاقیں زیادہ ہوں۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے بقدر ہو جائیں
 وہی ایک طلاق ہیگی۔ مخرج کتابہ کہ شیخ محقق وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا اور قول زفر فرم کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
 کے معنی یہی معروف ہیں کہ جسکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲۔ چار گونہ بڑھا
 یعنی چار مرتبہ ۲ + ۲ + ۲ + ۲۔ شمار کرو کہ ۸۔ ہوئے۔ یا چار کو ۲۔ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴ + ۴۔ یعنی ۸۔
 لیکن مسئلہ میں مخرج کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طلاق ایک درود ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل
 یعنی تعلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اسنے کہا کہ میرا فعل ۲۔ پر ہے تو
 اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے۔ لیکن جسے تعلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوئی فافہم فانہ حق ۱۲۔ یہ اسوقت کہ اسکا قصد ضرب
 ہوا کچھ نیت نہ ہو۔ فان توی واحدۃ و ثمنین ففی ثلث۔ اور اگر اسنے ایک کو مجبورہ دو میں تصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔
 لے اگرچہ وہ مدعی طلاق سے عامی ہوگا۔ لانه یحکم فان حرف الواو للجمع والنظر یجمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اسکو

محل ہو کہ عورت داود سے جمع کے ہر اور طرف اپنی منظورت کی جانب مجبور ہو جائے۔ لیکن یہ اس وقت کہ عورت مدخل ہو۔ ولو کان
غیر مدخل بہا یقع واحدة کما فی قولہ واحدة و ثنتين۔ اور اگر عورت غیر مدخل ہو تو راضی ثنتين کہنے میں ایک واقع ہوگی جب
ایک اور دوسرے میں ہر وقت کہ اول ایک واقع ہو کر رہے۔ ہوئی اور بعد دو کھتا بیکار ہوا۔ یہ اس وقت کہ واحد فی ثنتين میں اسنے طرف
منظرت کو جمع کرنا جائز تھا۔ واللہ نومی واحدة مع ثنتين۔ اور اگر اسنے ایک مع دوسرے قصد کیا۔ اور فی کو سنی مع لبا یقع
ثنتين طلاقین واقع ہوگی۔ لان کلمہ فی ثانی بمعنی مع کما فی قولہ تعالیٰ فادخل فی عبادی ای مع عبادی۔ اسوائے کہ فی
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فادخل فی عبادی یعنی مع عبادی۔ اسوائے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں
اس سے ہر مرد انہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا تو ضرور یہی معنی کہ انہیں کی جماعت میں یعنی لے ساتھ ہو جا۔ تاکہ انکے ساتھ جنت
میں داخل ہو۔ یہ سب اس وقت کہ اسنے حقیقہ طرف کے معنی نہیں لیے۔ ولو نزی الطرف یقع واحدة۔ اور اگر اسنے طرف حقیقی مراد لیا
یعنی ایک رجحان دو کے اندر تو یہ ایک وقت رہے گی۔ لان الطلاق لا یصلح ظرفاً فیلغو ذکر الثانی۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز
میں طرف ہونے کے لائق نہیں ہے۔ اور اگر اسنے غرض ہو گیا۔ صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح ہو گیا۔ و یوقال اثنتین فی ثنتين
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو میرے دو ہوں۔ اور اسنے انفریب و الحجاب۔ اور نیت ضرب و حساب کی رکھی۔ یا کچھ نیت نہیں
ہو۔ نیت خیال۔ تو یہ دو طلاق ہیں۔ معنی یہ کہ اسنے طرف کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیۃ ان یکون البیعا
کیونکہ مقتضایہ ضرب یہ کہ چار طلاق ہیں۔ و ان لا یزید للطلاق علی الثالث۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے
فت۔ تو تین واقع ہونے اور چار نام نہون۔ و عندنا الاعتبار للثلاث کما الاول علی ما بینا۔ اور ہمارے نزدیک جو لفظ اصل ذکر
کیا اسی کا اعتبار ہوتا ہے ہم بیان کر چکے۔ اور مترجم نے توفیق اللہ تعالیٰ عزوجل اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلیق مراد
ہو نہ اسکا اثر لینے طلاق جو عورت کا وصف ہو اور تطلیق اس شخص کا فعل ہو وہ جب تک متعدد نہ ہوں تین بڑھیکا مثلاً ضرب کہ اگر دید کہ
ماریس اور عمر کو اسنے تو دو ضرب ہوئیں اور اگر زید و عمر کو ایک ضرب اسے تو ایک ضرب دو میں ہو اور یہاں صورت اخیر بھی صرف
ایک عورت میں ہو تو ایک ہی عقل میں رہی اور جب کہا کہ دو تطلیق تو دو واقع ہوئیں اور حساب دو میں بیفائدہ ہو قافہم۔ م۔ یہ سب
بیانات وہ۔ و یوقال انت طالق من ہما الی اشام فی واحدة یکال الرجعة۔ اور اگر کہا کہ تو طالق یہاں سے
تک شام تک ہو تو یہ ایک ہی وقت جمعی کہ اسکو رجعت کا اختیار ہو۔ وقال زفر ہی بائعہ لانه وصف الطلاق بالطول
اور زفر نے کہا کہ ایک طلاق یا۔ نہ ہو کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لابل وصفه بالقصر۔ ہم کہتے ہیں
کہ ان بیان سے طلاق کہ چھوٹائی سے وصف کیا۔ لائستی وقع وقع فی ادا من کہا۔ کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہ
میں واقع ہوتی ہے۔ جہاں یہ عورت خیال کیجاوے طائفہ ہوگی حالانکہ اسنے تو صورت شام ہی تک طائفہ چھوٹی۔ لیکن تحقیق یہ
کہ محارہ میں اس سے راضی ہو جائے تو اس کو طلاق کہاجاوے کہ تطلیق ایک۔ فعل یہ خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو یا
طلاق رہی ہوگا۔ و یوقال انت طالق یکہ او۔ کما فی طالق فی الحال فی کل البلاد۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طائفہ
میں یا نہ کہ جو وہ فی الحال ہر شہر میں طائفہ ہو۔ و کذا لک لوقال انت طالق فی الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طائفہ گھر میں ہو تو
فی الحال ہر جگہ طالق ہو۔ لان الطلاق لا یخصص مکان دون مکان۔ کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ غرض کسی جگہ سے
ہو نہ دوسری جگہ سے۔ ہاں یہ احتمال ہو کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو کہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہو۔
وان عتی بہ اذا آیت یکہ۔ اور اگر اسنے یہ مراد لی ہو کہ جب تو کہ میں داخل ہو فت۔ یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق
ہو۔ یہ صدق دیانۃ لا قضا۔ تو دیانۃ اسکی تصدیق ہوگی مگر قضا نہیں تصدیق ہوگی۔ لانه نومی الاضمار و ہو خلاف
الاضمار۔ کیونکہ اسنے دل معنی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہو فت۔ کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کیا

و لو قال اذا دخلت مکة - اور اگر کہا کہ تو طالق جب کہ میں داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکة - تو طالق نہ ہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو - لانه علقه بالداخل - کیونکہ اسنے طلاق کو داخل کہنے کے ساتھ معلق کیا ہے - و لو قال في دخولك الدار تطلق لغير المقارنته بين الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالق ہر تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہوتا اسی فعل کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحل عليه عند تعدد الظرفية - تو ظرفیت بحال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا - کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ سنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافة الطلاق الى الزمان - یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - و لو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانه وصفها بالطلاق في جميع الغاء ذلك بقوله في اول جزئ منه - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالق ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزئ میں طلاق پڑ جاوے - فان احتمل ہر کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالق ہے - و لو نومی بہ آخر النہار صدق دیانہ لا قضاء لانه نومی التخصیص فی العموم و ہو محکم - سو اگر اسنے اس کام سے کل کے آخری دن میں طالق ہونا مراد لیا تو دیانہ تصدیق ہوگی نہ قضاء کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے - و کان مخالفا للظاهر - اور وہ ظاہر کا مخالفت ہوا - لہذا قاضی حنفیہ نہیں کر سکتا - در حالیکہ اس میں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں یہودہ گوئی کرتے ہیں لہذا جملہ بیان فرمایا و لو قال انت طالق اليوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالق ہے آج کے روز کل - یہ اول یہودہ فقرہ ہے - او غدا اليوم - یا کہ کل آج کے روز - یہ دوسرا فقرہ یہودہ ہے - بہر حال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یؤخذ باول الوقتین الذی تقو بہ - تو اس شخص نے دو دن و وقتوں میں سے جسکو اول سمجھ سے بگاڑ دیا جاوے - فوقع فی الاول فی اليوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائیگی - و فی الثاني فی الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانه لما قال اليوم غدا کیونکہ جب اسنے آج کل کہا - یعنی آج کو اول کہا - کان نتیجہ - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - و لا ینجز لا یتخیل الاضافة - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - و لو قال غدا اليوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافة - تو اضافت ہے - یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - و المتضاف لا ینجز - اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہو جاتی - لما فیہ من البطلان الاضافة کیونکہ اس میں اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے - و حالانکہ وہی اول ہے - فلما لفظ الثاني فی التفصیلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا - و لو قال انت طالق فی غدا - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالق ہے - و قال نومی آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالق ہو - تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانہ اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہیں - وین فی القضاء عند ابی حنیفہ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا - و قال لا لایدین فی القضاء حاشا - اور صاحبین نے کہا کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا - لانه وصفها بالطلاق في جميع الغاء فصاعدا بمنزلة قوله غدا علی ما بینا - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالق سے وصف کیا دیا ہو گیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالق ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا - و جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لہذا لفظ فی اول جزئ منہ عند عدم الثبوت - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزئ میں واقع ہو جاتی ہے - یعنی طلوع فجر ہوئے ہی بالاتفاق طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے اخیر جزئ میں نیت کی تھی

تو حاضری نہیں تصدیق کر لگا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کئے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہ بالان حرف فی واثبات
 سوا اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں۔ خواہ کوکل کے روز میں طالعہ
 یا کوکل کے روز طالعہ ہو۔ لائنہ ظرف فی الحالیہ۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہو۔ ولابی حنیفہ رحمہ انہ توی
 حقیقہ کلامہ لان کلمہ فی للظرف والظرفیۃ لا یقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے آخری جزو میں واقع
 ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنی میں) واسطے ظرف کے ہو اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ
 تمام دن کو گیرے۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طالعہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اسنے
 کہا کہ کل کے روز میں طالعہ ہو اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
 کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
 فرمایا۔ وبتعین الجبر الاول ضرورۃ عدم الحزام۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالفرض کوئی مزاحمت
 فاذا عین آخر التمارکان التعین القصدی اولے بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد
 لیا تو قصد اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی ہے۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنی میں) کہہ کر اسنے دن کے کسی
 جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ خدا۔ بر خلاف اسکے جب کل کا روز کہا۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا۔
 تو کل کا روز پورا لیا۔ لائنہ لیتقضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفہا ہندہ الصفۃ مضافا
 الی جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالعہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال والستہ لاصون
 عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ والستہ میں اپنی عمر بھر روزہ رہو لگا۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسنے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول
 لاصون فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ والستہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھو لگا۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
 قسم پوری ہو جائیگی۔ وعلی ہذا الدہر فی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا۔ فقہاء میں اختلاف ہے کہ دہر
 کس قدر زمانہ ہے چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ والستہ تمام دہر روزہ رکھو لگا تو لازم ہے
 کہ برابر سال رکھے سوائے عید بقر عید وشریق کے اور اگر کہا کہ والستہ دہر میں روزہ رکھو لگا تو ماہ رمضان کافی ہے اگر آٹھ نفل مراد ہوں
 تو کسی روز کافی ہے۔ بھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غصہ کے معنی جو کل کا روز آویگا۔ اور اس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ ولو قال انت
 طالق اس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طالعہ ہے۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی مشکوہ تھی تو ابھی طلاق واقع
 ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جو رہی تھی۔ وقد تزوجھا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم تقع شئی تو کچھ بھی واقع
 نہوگی۔ لائنہ اسندہ الی حالہ یمودہ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق فتاویٰ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت یمودہ کی طرف
 نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جیسا کہ طلاق کا ختبا
 ہی نہیں ہے۔ کہا اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالعہ ہے قبل اسکے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔
 تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ مقرر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرنے میں اور
 یہاں اسنے گزرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور ہوا۔ لائنہ لیکن یصح اخبار عن عدم النکاح
 او عن کونہا مطلقۃ بتطلیق غیر من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر بظہر انا صحیح تھا ہے خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
 کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ اور آج یہ نے نکاح میں
 میری مشکوہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طالعہ تھی مجاہد
 معنی کہ کل پرے در بیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق نہ جب پیدا ہوا ہو تو نہ تو زوجہ اول من

اس وقت الساعۃ باور اگر اس عورت کو گھر سے ہٹے کل سے پہلے سے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی ورنہ جبکہ کہا کہ توکل کرے ہوئے طالعہ ہو۔ لانا ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت نہیں کیا جو طلاق سے منافی ہو۔ کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولایکن تصیحہ اخبارا ایضا۔ اور اس کلام کو خبر پھرانا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

ف۔ کیونکہ گھر سے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فکان انشاء۔ تو لا محالہ یہ کلام جملہ انشاءات و الانشاء فی الماضي انشاء فی الحال فیقع الساعۃ۔ اور باقی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائیگی۔ ف۔ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان یتزوج لم یقع شیء۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہو قبل اسکے کہ میں تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لانا ما اسندہ الی حالہ منافقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے۔ ف۔ اسوقت طلاق کا مختار ہی نہیں تھا۔ فصار کما اذا قال طلقک وانا صبی او ناکم۔ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا۔ ف۔

و منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ او یصح اخبارا علی ما ذکرنا۔ یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔

یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو مجھے طالعہ یعنی حید اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی تو اب جائز نہوا کہ اسکو انشاء طلاق ٹھہراؤں۔ پھر واضح ہو کہ اگر محفل وقت و محفل شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق مالم اطلقک۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہو اسوقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دیدوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت۔ او متی لم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ او متی مالم اطلقک۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی متی کے آگے حرف ما زائد کیا۔ اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل عورت سے کہا کہ تو طالعہ ہو وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا کبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ وسکت۔ اور بعد اس کلام کے خاصوش ہوا تو۔ طلقک۔ عورت طالعہ ہو گئی۔ لانا ما اضاف الطلاق الی زمان حال عن التعلیق کیونکہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہوتا۔ کیونکہ حامل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالعہ ہو۔ وقد وجد حیث سکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اسنے سکوت کیا ہے۔ و ہذا لان کلمۃ متی و متی ما صریح فی الوقت لانہما من ظروف الزمان۔ اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اس واسطے کہ لفظ متی اور متی ما۔ دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانہ میں سے ہیں۔ و کذا کلمۃ مال الوقت قال اللہ تعالیٰ ما دست حیا۔ اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما دست حیا۔ یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔ اسی وقت الحیوۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک۔ ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالعہ ہو اگر میں تجھے طلاق نہ دوں۔ ف۔ یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر۔ کہا۔ لم اطلق حتی بموت۔ تو عورت نہیں طالعہ ہوگی یہاں تک کہ مرد مر جائے۔ ف۔ تو مرد کے مرتے ہی طالعہ ہو جائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے ما بوسی ہو گئی۔ لان لعدم لا تحقیق الا بالیاس سن الحیاۃ و ہوا الشرط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں تحقیق ہوگا مگر زندگی سے ما بوسی کے ساتھ اور شرط یہی ہے۔ ف۔ یعنی طالعہ ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جب ہی تحقیق ہوا کہ وہ مر گیا اور یاس ہو گئی۔ کہانی قولہ ان لم آت البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں۔ ف۔ تو تو طالعہ ہو پس جب تک زندہ ہو عورت طالعہ نہ ہوگی کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آوے اور بھی مر تو عورت طالعہ ہو گئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مری

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ۔ موتہا بمنزلہ موتہ ہو صحیح۔ عورت کا مرد بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہر اور یہی قول صحیح ہے۔ ورنہ بطلان
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ راہ یہ کہ کلمہ اذا۔ یا۔ اذا۔ شرط وقت دونوں میں متصل ہوتا ہے تو فرمایا۔ ولو قال
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو طلاق ہے۔ او اذا لم اطلقک۔ یا جبھی کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا۔ لم تطلق حتی
یموت عند الی حنیفہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالعہ نہیں ہوگی یہاں تک کہ مر جاوے۔ پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب
وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ و قال لا تطلق حین سکت
اور صاحبین نے کہا کہ حیدم جب ہو اوہ طالعہ ہو گئی۔ اس بنا پر کہ اذا۔ میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمۃ اذا للوقت
قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کورت۔ کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا الشمس کورت۔ کیونکہ یہی معنی ہیں کہ
وہ وقت یاد کر جب آفتاب بے نور ہو جائیگا۔ یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرط یہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط وجہ میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی
شرط نہیں چنانچہ کہا۔ وقال قائلہم۔ واذا تلکون کویہۃ ادعی لہما۔ واذا یحاس الحیس یدعی جندب۔ اور عرب کے
شاعر نے کہا۔ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں۔ اور جب حلوانا نثار تیار ہوتا ہے تو جندب کی
دعوت ہوتی ہے۔ ورنہ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ اذا تلکون۔ اور ادعی کی جگہ
واضح ہوجا۔ اور یحاس و یدعی کی جگہ یحس و یدع ہوجا۔ اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خیر ہوا کہ جاوے پس ظاہر ہو کہ معنی شرط
نہاں درین بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ قصائد معتزلہ متسی ومتسی ما۔ تو وہ متسی اور متسی ما کے مانند ہو گیا۔ اور جو کہ متسی میں
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یون ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متسی واذا میں فرق نہیں نکلا۔ لہذا
لو قال لامرأۃ انت طالق اذا شئت۔ اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جو رو سے کہا کہ تو طالعہ ہے جب تو چاہے
۔ یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لا یخرج الامر من یدہا بالیقہام من مجلس
کما فی قولہ متسی شئت۔ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متسی شئت میں ہو۔ ورنہ
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متسی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متسی واذا میں فرق نہوا بر خلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متسی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ نہ یستعمل فی الشرط الاضما۔ اور ابو حنیفہ
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال نوادر گندی اور شرط کی مثال
قال قائلہم۔ عرب کے شاعر نے کہا۔ و استغین اغناک ربک بالغنی۔ اور یہ پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب
و گندی کے ساتھ۔ یعنی جب تک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پرواست کر۔ چاہے میلاد موٹا کپڑا پہن لے۔ واذا
تصیبک خصاصہ فتمحل۔ اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آستہ رکھ۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
و دشمن خوش نہون کیونکہ مالدار کا بٹھا پرانا پہنا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے خبر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض بیان یہ کہ اس شعر میں
اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو ادا تصیبک جزم نہوتا بلکہ اذا تصیبک محاب۔ کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا بھی
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔ فان اریدہ الشرط لم تطلق فی الحال وان اریدہ الوقت تطلق۔
پس مسئلہ کے حکم میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی۔

فہم پس اب شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہ ہوگی و خلاصہ کیا
 شک میں حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں ملتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جتنی۔ اور یہاں تک ثابت
 ہو پس شک سے نہیں جائیگا۔ بخلاف مسئلہ المستیہ۔ بخلاف مسئلہ المستیہ کے فہم یعنی جسین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی
 وذاشئت کہنے میں ہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا دنیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا۔ لانه علی اعتبار انہ للوقت لایخرج الامر من بدی
 کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہ ہو۔ وعلی اعتبار انہ لشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ اذا
 شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے۔ جبکہ مجلس بدلی ہے۔ والا مریضہ فی بدی فلا یخرج بالشک
 والاحتمال۔ اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا۔ فہم لہذا اثبت کے
 مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار ہو گیا اور یہ حکم اسوجہ سے نہیں کہ اذا مثل متی کے مرت وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال
 ہے بلکہ اسلئے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہ ہوگا۔ اور یہاں تک قائم ہے وہ شک سے طلاق
 نہ ہوگا۔ و ہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیت۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہ ہو۔ اور اگر اسنے کہا کہ انت
 طالق اذا لم اطلقک۔ تو طالعہ ہے جب میں تجھے طلاق ندوں۔ اور کہا کہ میری اس نیت ہے تو طلاق نہ دے۔ اسکی نیت یہ حکم ہوگا۔ اما اذا
 نومی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اسنے رازا سے وقت کی نیت کی یعنی جو وقت تجھے طلاق ندوں تو عورت فی الحال خاموش
 ہونے پر طالعہ ہو جائیگی۔ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو نومی الشرط یقع فی آخر الامر۔ اور اگر اسنے شرط کی نیت
 کی ہو یعنی اگر طلاق ندوں تو طالعہ ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی۔ یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتملہا۔ کیونکہ
 لفظ ان دون معنی کو محتمل ہے۔ تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاوے گی جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا
 و لوقال انت طالق مالم اطلقک انت طالق۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ ہے تو قیاس میں تجھے طلاق ندوں تو طالعہ ہے۔ فی طالق
 ہمزہ التعلیلہ طو استحسانا وہ عورت اسی تعلیق سے طالعہ ہوئی۔ معناه قال ذلک نحو صولاً بہ۔ اور سنی استحسان یہ کہ اسنے
 انت طالق کو لا ہوا بیان کیا۔ تبذیری تعلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق ندوں تب تو طالعہ ہوگی۔ لیکن
 طلاق دیدی تو پھر مضامین طلاق بقول انت طالق مالم اطلقک۔ کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا بلکہ انت طالق
 اسنے طلاق دیدی۔ والقیاس ان یقع المصاف۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضامین طلاق ہی واقع ہو۔ فیقع ان کا
 مدخل بہا و ہو قول زفر فرج لانه وجہ زمان لم یطعمہا فہی وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منها۔
 تو وہ طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخل ہو اور یہی زفر فرج کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اسنے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ
 زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اسنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس بلکہ سے فراغت کا ہے۔ کیونکہ ہذا اس جلسہ سے فراغت کے تو معلوم ہے
 کہ اسنے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا ط۔ کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنی طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طالعہ ہونا چاہیے
 مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق ندوں تو طالعہ ہے پس اتنا زمانہ جس میں طلاق دے سکے یعنی انت طالق
 کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو البتہ طالعہ ہوگی اور یہاں اسنے طلاق کے بعد یا کچھ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضامین
 طلاق نہیں ہو سکتی ہاں ہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کر کے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان
 زمانہ البتہ مستثنی عن ایمن طلاق نہ ہو لانه الحال استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنی ہے بدلات حال
 فہم گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے پر جو زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جس میں میں تجھے طلاق ندوں تو طالعہ ہے کیونکہ حالت ہی مستثنی
 ہے۔ لان البتہ المقصود ولا یمکن تحقق البتہ الا ان یجمل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سچائی
 وثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بعد طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے۔ فہم بلکہ ولات بلکہ یہی ہے کیونکہ اسنے جب یہ کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق ندون تو تو طالعہ ہی پس ضرورتاً زمانہ دیکھا جاوے جس میں وہ طلاق دیکھتا تھا یعنی انت طالق
 پر راجحہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم ظلمات دلالت کلام ہے۔ واصلہ من حلف لایسکن ہذہ الدار فاشتمغل بالنقلہ من ساعتہ
 اور اصل اس مسئلہ کی وہ سنائی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھر ہی سے اسباب تمقل کرنے میں مشغول
 ہو گیا۔ تو استحساناً تمقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنیٰ ہے۔ وَاَوْفِرْ عَلٰی مَا یَاْتِکَ فِی الْاٰمَانِ اَللّٰهُمَّ اِنّٰہُ تَعَالٰی۔
 اور اس مسئلہ کے مانند مسائل جناب کتاب الامیان میں اَللّٰہُمَّ اِنّٰہُ تَعَالٰی آدینے وقت۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول میں۔ ومن قُلِّ
 وامرأة لِّیوم اتزو جک فانت طالق فتزو جہا لیل طلقت۔ جسے ایک عورت سے کہا کہ جسد تجھے تزوج کروں پس تو طالعہ کر
 پھر اس عورت سے رات کو نکاح کی تو یہی طالعہ ہو جائیگی۔ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلقاً وقت پسینا
 وقت ہی مراد ہے چنانچہ فرمایا۔ لایق الیوم بلکہ ویراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنی دن ہو لاجاتا ہے اور اس سے روز روشن
 مراد لیا جاتا ہے۔ فیجمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصدوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
 ملا جاوے جو در وقت میں ہوتا ہے جیسے روزہ وقت۔ یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کرونگا۔ والا امر بالید۔ اور جیسے ہاتھ میں ختیا
 دینا وقت مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہے جس دن میں ظن شخص آوے۔ لائے یراد بہ المعیار و ہذا الیق بہ۔ اسکی ج
 یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس
 فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہ ہو جیسے روزہ ہے کہ ابتداء سے انتہاء تک روزہ میں گھرا ہے نہ زمانہ ہر گز نہ ہو
 نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دیر ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت صحیح جاتا ہے۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں تو
 یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جاوے کیونکہ اس میں فریضہ و بہت سی چار چار فاعل ہو سکتی ہیں لہذا یعنی کہا کہ فرض کی نیت ضرور ہے بخلاف
 معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اسے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش
 نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو
 مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ و
 تذکر ویراد یہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا ہے
 اسکے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
 ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہیں چاہتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ومن لولہم یومئذ وبرہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے
 جہاد میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں اسنے ٹھہر دیکر بھاگے الخ وقت
 اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جرات میں بھاگے وہ مذموم
 نہیں بلکہ۔ المراد یہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہے کسی وقت میں کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ
 موازنہ ٹھیک ہو۔ فیجمل علیہ اذا قرن بفعل لایمتد ستون کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
 جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ جیسے آیت میں پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے۔ رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہے
 والطلاق من ہذا التخیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی
 اور معلوم ہوا کہ جب فعل یمتد ستون کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
 ہوگا۔ ذوالہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قہ جسد تجھے نکاح کروں۔ معنی یہ کہ جو وقت تجھے نکاح کروں
 تو طالعہ ہی سمجھ رہا ہوں کہ دن کے بعد یعنی عورت میں دن در نہ حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔ ولو قال علیت بہ بیاض
 النہار خاصۃ۔ ہذا اگر اسنے کہا کہ میں نے خاص کر روز روشن مراد لیا تھا۔ جب عورت سے کہا تھا کہ تجھے بدن نکاح کروں تو

طالق ہونے اگر تجھے روز روشن میں نکاح کردن تو طالق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ ومن فی القضا ولا نہ لوی حقیقہ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہیں واللہ لا یتینا ول الا السواد والنہار لا یتینا ول الا البیاض خاصہ وهو اللغۃ۔ اور یہاں یعنی رات نہیں شامل مگر چاہتہ تاریکی کو اور نہار یعنی دن نہیں شامل مگر خاصہ روشنی کو اور لغت یہی ہوتی ہے۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو بابتہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔ رہا جو عاقد کہ اوپر مذکور ہو یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ جو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اس نے حقیقت کی نیت بیان کی تو حقیقت صحیح ہے۔

فصل۔ ومن قال لامراتہ انما منک طالق۔ جسے اپنی عورت سے کہا کہ میں تجھے طالق ہوں۔ فلیس لشیء من لوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال منک بائن۔ اور اگر کہا کہ میں تجھے بائن ہوں۔ فلیس محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا میں تجھے حرام ہوں۔ نیوی الطلاق فی طالق۔ حالانکہ اس کی نیت طلاق ہے تو عورت طالق ہو جائیگی۔ وقال انما نفی الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذ لوی۔ اور شافعی نے کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس نے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملک المطالبۃ بالوطی کیا ملک ہو المطالبۃ بالتکلیف وکنہ الحکم مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں مشترک ہے حتیٰ کہ عورت کو مرد پر طی کرنے کا مطالبہ ہو چکا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ ہو چکا ہے اور اس طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ فالحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ طی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو طی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف صحیح ہے یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ حلت دور ہوئی۔ یونہی مرد کی طرف خود کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحريم۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر کہا کہ میں تجھے بائن یا تجھے حرام ہوں جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ العید و ہو فیہا و لدن الزوج۔ اور ہمارا یہ دلیل یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے کے لیے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں۔ فشوہر کی طرف طلاق کی نسبت رایگان ہے۔ الا تری انہا ہی المنعۃ عن التزوج بزواج آخر و الخروج سکیا نہیں دیکھے کہ عورت ہی ومنع کی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور گھر سے باہر نہ جاوے۔ فکیونکہ اسکے پانوں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ اور شوہر آزاد ہے۔ اسکو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہیں۔ ولو کان لازالۃ الملک فهو علیہا لایستہا۔ اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے لیے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے۔ فشوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض حمل ہے۔ لانہا مملوۃ والزواج مالک۔ کیونکہ عورت تو ملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ ولہذا سمیت منکوۃ۔ اور اسی ملوکہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوۃ رکھا جاتا ہے۔ فشوہر نکاح و مالک ہے۔ بخلاف الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ فی مشترکۃ۔ برخلاف جبرائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اقبال دور کرنے کے لیے ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحريم لانہ لازالۃ الحکم و ہو مشترک۔ اور برخلاف التحريم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتہا الیہا ولا یصح اضافۃ الطلاق الایہا۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوا عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحمدۃ او اوفلیس لشیء

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالق بیک طلاق یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ حرہ فرغ۔ قال رحمہ اللہ کہنا
 ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف نے کہا کہ یون ہی جامع صغیر میں بہون ذکر اختلاف کے مذکور ہوئے لیکن
 اس میں اختلاف ہے۔ و ہذا قول ابی حنیفہ والی یوسف آخر۔ اور یہ ابو حنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ و علی قول محمد
 ہو قول ابی یوسف اولاً تطلق واحدة رجعیۃ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق رجعی
 واقع ہوگی۔ ذکر قول محمدی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأۃ انت طالق واحدة اولاً نفی۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط
 کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمد
 نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ و لا فرق بین المسالین۔ اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یہی کہ بیان بھی جو
 مذکور ہے یہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلاث یا نہیں ہے۔ سب ایک معنی ہیں۔ ولو کان المذکور رہنا قول
 النکاح۔ اور اگر ماؤ کہ جو حکم بیان مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد رواہ ابن ابی
 امام محمد سے دو روایتیں ہیں۔ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہذا
 ادخل الشک فی الواحدة۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدة میں داخل کیا۔ کیونکہ تو طالق واحدة یا نہیں۔ کہا
 تو شک واحدة میں ہے۔ لہذا قول کلمہ او مینھا و مین النفی۔ کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدة اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط
 اعتبار الواحدة۔ تو واحدة کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ و یبقی قولہ انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہ گیا۔ اور انت طالق سے
 ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ انت طالق اولاً۔ بر خلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طالق ہے یا نہیں ہے۔ ف۔ تو یہاں
 طالعہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالعہ بھی باقی نہ رہا۔ لہذا ادخل الشک فی اصل الاطلاق فلا یقع۔ کیونکہ اسنے اصل
 واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہوگی۔ ولہذا ان الوصف متی قرن بالعدد و کان الوقوع بذکر العدد۔ اور ابو حنیفہ
 و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالعہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا۔ ف۔ ورنہ وقوع ہوگا تو یہ نہیں ہوگا
 کہ واحدة جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالعہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالعہ کا مع عدد نہ ہوگا
 ہوگا ورنہ ہوگا۔ الا تری انه لو قال نفیر المدخول بہا انت طالق ثلاثا کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے
 کہا کہ تو طالعہ ثلاث ہے۔ تطلق ثلاثا۔ تو اس پر تین طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ یہ نہوگا کہ طالعہ سے طلاق واقع ہو بھر ثلاث سے تین طلاق
 واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالعہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للفا ذکر الثلاث اور
 اگر طالعہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا۔ ف۔ بلکہ مدخلہ عورت میں بھی طالعہ سے ایک واقع ہوتی تو بھر ثلاث میں سے صرف دو
 رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالعہ ثلاث عن شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالعہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے
 ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی وقوع نہوگا۔ و ہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما هو المتعوت المحذوف۔ اور یہ اسوجہ سے
 ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوت ہے جو کلام میں سے حذف ہے۔ ف۔ جسکی صفت واحدة یا ثلث لائے ہیں
 معناه انت طالق تطلیقۃ واحدة۔ انت طالق واحدة کے معنی یہ کہ تو طالق بتطلیقۃ واحدة ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایک طلاق دینی
 سے تو طالعہ ہے۔ علی ما مر۔ چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ و اذا کان الواقع ما کان العدد نقالہ۔ اور جب یہ معلوم ہو کہ واقع اصل
 میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے۔ ف۔ واحدة یا تین۔ کان الشک داخل فی اصل الاطلاق فلا یقع شئی
 تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہوگی۔ ف۔ و خلاصہ سنی یہ ہونے کے برابر تعجب طلاق واقع کرنا ایک بار یا نہیں
 ہے جو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فاقم۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ میری موت
 کے ساتھ ہو یا کہا کہ تو طالعہ اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس لغوی۔ تو یہ کچھ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے۔

تو واقع ہوگی۔ لانا اضافہ الطلاق الی حالہ منافقہ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے۔
 لان موتہ نیانی الاہلیۃ۔ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے۔ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی بات نہیں رہی۔ و
 موتہا نیانی المحلیۃ۔ اور زوجہ کی موت منافی خلیت ہے۔ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولایہ مستہما۔ حالانکہ طلاق
 واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضروری ہے۔ اسی واسطے مرد مجنون و طفل و غایبہ کی طلاق نہیں
 پڑتی۔ اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم نہ ہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ لہذا ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔ و اذا ملک
 الزوج امرأۃ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جوہ کا۔ مثلاً اسکی جوہ کسی غیر کی و نہی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا
 او شقصا منہا۔ یا جوہ کے کسی حصہ کا۔ مثلاً مالک سے نفعت خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں آدمی یا کم بیش مل گئی۔ او ملک
 المرأة زوجہا او شقصا منہ۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی۔ مثلاً جوہ خرید یا میراث کے۔ وقت
 الفرقۃ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ لانا فاقۃ المملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے۔ یعنی نکاح
 کی ملکیت اور قبضہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ اما ملکھا فلا اجتماع بین المملکیۃ و المملوکیۃ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے
 میں نہیں جوہ مالک و شوہر کے جمع ہونے کے۔ یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے
 شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور
 زوجہ اسکی خدمت گزار ملکہ ہے حتیٰ کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہنچا دے حالانکہ وہ تو اسکا غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے
 و اما ملکہ یا یا فلان ملک النکاح ضروری و لا ضرورۃ مع قیام ملک البین فیمتقی۔ رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات
 اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا جو یہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح
 دور ہو جائیگی۔ علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ تو مذی کو حاصل نہیں ہیں تو تو مذی کیونکہ زوجہ رہ سکتی ہے۔
 رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کتنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی۔ و لو افترا
 ثم طلقھا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستدعی
 قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ و لا نقاد لہ مع المنافی لامن وجہ ولا من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا
 باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ و خلاف اسکے جو عدت میں ہو۔ و کذا اذا ملکۃ و
 شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المناقۃ۔ اور اسبیض اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر
 کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی جوہ اسی منافات کے جو ہم بیان کرچکے۔ وعن محمد انہ یقع لان العدة واجبۃ۔ اور امام محمد سے
 نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے۔ یعنی عورت پر جسے خریدی ہے جدائی کی عدت
 واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول بر خلاف پہلی صورت کے۔ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی مالک حاصل ہوئی تو
 شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی۔ لانا لا عدۃ ہناک حتیٰ حل و طہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے
 طہی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لغیرہ انت طالق ممتنن مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی یا
 اسکو شوہر نے کہا کہ تو طلاق ہے بدو طلاق بیعت اپنی مولیٰ کی عتق کے۔ یعنی تیر مولیٰ جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی
 ماتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقھا ملک الزوج الرجۃ۔ پھر اس باندی کو اسکو مولیٰ نے آزاد کیا تو شوہر کو
 اس سے رجعت کا اختیار ہے۔ کیونکہ باندی کی طلاقین اگرچہ کل عدت میں لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاقین تین
 جائیگی اور یہاں ہی ہوگی۔ لانا علق التعلیق بالاعتاق او العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے
 بعلق کیا۔ لان اللفظ یتطہرما کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے بعد

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ میرے مولیٰ سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
 بہر حال اسے تطلق کو مولیٰ کے آزاد کرنے۔ یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے قویہ آزادی شرط ٹھہری۔ و الشتر ما لکوا
 معدوم و ما علی خطر الوجود۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو۔ اسی واسطے یون نہیں کہتے
 کہ اگر کل دن ہوا تو تین آؤنگا۔ کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل گھلا رہا تو آؤنگا۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر یہ کہ
 وللمحکم تعلق بہ والمذکور بندہ الصفۃ۔ اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو۔ حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
 پر ہے و حکم کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ کی طرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطایق تعلق ہونے
 کے واسطے یہ شرط ہے۔ پھر فرمایا کہ۔ والمعلق بہ التطلاق۔ اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے۔ خود طلاق نہیں معلق ہے
 یعنی جب عینے ثابت کر دیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آ۔ اطلاق معلق ہے یا تطلق۔ تو فرمایا کہ تطلق معلق
 ہے۔ لان فی التعلیقات بصیرات تصرف تطایقا عند الشرط عندنا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہوا تو شرط
 پائی جانے کے وقت وہ تطلق ہوگا۔ ابھی تطلق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف
 سے آزادی حاصل ہوگی سو وقت شوہر کی طرف سے تطایق کا وجود ہوگا۔ ابھی صرف قول ہے۔ و اذا کان التطلاق معلقا
 بالاعتاق او المعلق یوجد لبعده۔ اور جبکہ تطلق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق عتق
 کے پائی جاوے گی۔ تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے معلق ہوا۔ ثم اطلاق
 یوجد بعد التطلاق۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائیگی۔ یعنی جب تطلق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی جائیگی
 فیکون الطلاق متاخر عن العتق۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا۔ اور وہ بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیہ اوفیما
 وسہ سرتہ۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملین کہ وہ آزاد ہے۔ و فلا تحرم حرمتہ غلیظہ بالثبوت۔ تو یہ عورت
 صرف دو طلاق سے حرام بوجہ غلیظہ منوگی۔ بلکہ تین طلاقیں سے غلیظہ منوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔
 بقی شی و ہوان کلمۃ مع القرآن۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو انصال کے واسطے آتا ہے۔ و اور شوہر نے عتق
 عتق مولاک۔ کہا تھا یعنی میرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکال دیا کہ تین بعد آزادی کے ہوگی
 قلنا قد یندر للتاخر۔ ہم کہتے ہیں کہ دو کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کہ کافی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسیر جیسا کہ اللہ تعالیٰ
 کے قول میں فان مع العسر یسیر۔ و تب یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ در بیان میں کچھ
 فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری۔ فیجمل علیہ۔ تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا۔ بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
 بدلیل اس امر کے جو ہم نے معنی شرط سے ذکر کیا۔ و تب یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلق ہونا
 واجب ہے پس لا محالہ مع عتق مولاک کے بھی معنی ہونے کہ بعد میرے مولیٰ کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھے دو طلاقیں
 ہیں۔ فافہم۔ و لو قال اذا جاء غدر فانت طالق ثنتين۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا روز آوے
 تو تو طالق بدو طلاق ہے۔ و قال المولیٰ اذا جاء غدر فانت حرۃ۔ اور مولیٰ نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزاد ہے۔ فجار
 الغدر۔ پھر کل کا روز آیا۔ و وہ مطلقہ غلیظہ منوگی۔ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ
 دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ و بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ و بعد تھا ثلث حیض۔ اور اسکی
 عدت تین حیض ہیں۔ و تب پس طلاق کے وقت میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے وقت میں آزادہ کے مثل ہوئی۔ و ہذا
 عند ابی حنیفہ والابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ و قال محمد زوجا یملک الرجۃ۔ اور امام محمد نے
 کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ یعنی طلاق بھی بطل آزادہ کے تین ہوگی۔ لان الزوج قرن الا یقلع باعقاق المولے۔

حیث علقہ بالشروط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تطلیق
 اسی شرط سے معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی جب کل کاروڑ آوے۔ اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب
 نہیں ہوتی، تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ و انما ینعقد المعلق سبباً عند الشرط۔ بلکہ بھی
 سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے۔ و توجب کل کاروڑ آوگیا اسی وقت کو یا اسنے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد
 کیا۔ و العتق یقارن الاعتاق لانه علمتہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے۔ و اس
 علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ و اصلہ الاستطاعت مع الفعل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے۔ و
 یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے بھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی
 استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے
 اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کاروڑ ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کاروڑ ہوتے ہی
 شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارناً للعتق ضرورة۔ و طلاق دینا عتق
 کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا۔ و طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق
 تو یہ عورت بعد عتق کے طالعہ ہوئی۔ فصارت کالمسئله الاولى۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہو گیا۔ و لہذا یقہ بعدہما
 بثلاث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ و اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد
 آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ و لہذا نہ علق الطلاق باعلق بہ المولی العتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل
 یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی کل کاروڑ شروع جزو۔ پس کل
 کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لوندی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ ہی ہوں
 ثم العتق ایضا دفء وہی امہ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق
 و نہ اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں۔ و الطلقتان تحرمان الامہ حرمتہ غلیظہ۔
 اور دو طلاقیں باندی کو بجزست غلیظہ حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف المسائله الاولى۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے۔ کہ اس میں
 طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ۔ لانه علق التطلیق باعتاق المولی فنقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ
 کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے
 و نہ کہ اعتاق مولی کے ساتھ ہی مہی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولی
 کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں
 نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے موز کا اول جزو ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق
 اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہنچا تو باندی مطلقہ و آزاد ہو گئی۔ اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے
 اسی واسطے کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی۔ بخلاف العدة۔ برخلاف عدت کے۔ کیونکہ عدت بعد طلاق کے
 ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دے جانے کے وقت یہ عورت
 باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہو کر لکھا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جو
 یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانه یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے۔
 و احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ و کذا الحرمتہ الغلیظہ یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ اور یوں ہی حرمت
 غلیظہ میں احتیاط اختیار کیاوے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہوں

یا بقول امام محمد بن یحییٰ لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بجزست غلیظہ حرام ہوگئی، اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرنے ہے۔ وللا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے۔ کہ کیونکہ خلاصہ الکی دلیل کا یہ ہے کہ جو عورت تطلق کو مولیٰ کے اعتاق سے طایا اور اعتاق وعتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلق کے ہے وہ بہت عتق کے ہوئی کیونکہ اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانه علیہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقدار اسوجہ سے ہو کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التطلق لانه علیہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلق سے مقدار ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلق ہے۔ تو جب تطلق مقدار عتق ہے تو طلاق بھی مقدار عتق ہے۔ فیقدر نان۔ تو طلاق وعتق دونوں مل گئے۔ پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا کہ خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ۔ یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کیا یہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی۔ ومن قال لامرأته انت طالق کہنا۔ اور جسے اپنی جو دوسرے کہا کہ تو طالق اتنی ہے۔ یہ تیسرے بالا بہام و اسبابہ و الواسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی منگلی و بیج کی منگلی کے ساتھ۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہنا کہ تو اتنی طالق ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہو گئی۔ لان الاشارة بالاصابع تعید العلم بالعدد فی مجری العادة اذا اقرئت بالعدد البسم۔ کیونکہ جب بسم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملاوین قواعد جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ پس جیسے زبانی الفاظ واسطے بنائے گئے ہیں کہ ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ بسمے اور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالق ہے اور تین انگلیاں اٹھا تین تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طالق ہے کیونکہ یہ شمار اس مہم کا بیان دہلی ہے۔ قال علیہ السلام الشہر کہنا و کہنا و کہنا الحدیث۔ اسخبر صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے۔ تو تین انگلیوں کی انگلیاں تین بار اٹھا تین اور تیسری مرتبہ تین انگلیاں بند کر لیں یہ مہینہ ۲۹۔ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹۔ کو تین مرتبہ کیا و الحمد للہ فی المصمیمین عن ابن عمر عن سلم عن سعد بن مالک و فی المستدرک عن عائشہ رض۔ تو شمار ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے و ان اشارہ بواحدہ فی و اسدہ و ان اشارہ بالثمتین فی ثمتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا ہو تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا۔ یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ و الاشارة تقع بالمشورة منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے۔ یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ و قبل اذا اشار بطہور یا فی المضمومتہ منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف کرے تو جبکہ بند کر لیا ہو وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں و اذا کان تقع الاشارة بالمشورة منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تین تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ قلو لوی الاشارة بالمضمومتین لیصدق دیانہ لا قضاء پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ و کذا اذا لوی الاشارة بالکف اور وہی جب اسنے تمہیل سے اشارہ کا قصد کیا۔ تو بھی دیانہ تصدیق ہوگی نہ نفاذ۔ حتی یقع فی الاولی ثمتان دیانہ حتی پہلی صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہو گئی۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدہ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لائنہ یحکمہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محمل ہے۔ لیکن ظاہر کے خلاف ہر اسی واسطے قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ مترجم لکھتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گواہ نہیں ہوتا ہر ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طلاق اتنی ہے یعنی اتنی لکھنا اشارہ کیا ہو۔ و لولم یقل کذا۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہیں کیا۔ بلکہ کہ تو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کیا۔ یقع واحدہ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لائنہ لم یقرن بالعدہ و لیسہ کیونکہ اشارہ کسی عدہ بہم سے نہیں طلاق یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار ہوا۔ فیقے الا اعتبار بقولہ۔ انت طالق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار باقی ہوتا جس سے صرف ایک طلاق حسی واقع ہوتی ہے۔ واذا وضعت الطلاق یضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصفت کیا۔ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طلاق ہے۔ کیا یا نا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔ مثل ان یقول انت طالق بائن اوالیتہ۔ مثلاً کہے کہ تو طلاق بائنہ ہے یا تو طلاق البتہ ہے۔ بت یعنی قطع ہے اور یہ دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسوں رجعت کا اختیار نہ ہو لیکن یہ گنجائش ہے کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوسرے یہ کہ تین طلاق ہو جاوین حتیٰ کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلال نہ کرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیاً اذا کان بعد الدخول۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طلاق جس واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کلمہ ہو۔ لان الطلاق مشروع معقباً للمرجعة فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشرع فیہ۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہونے کی قیادت ہے۔ اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کہا اذا قال انت طالق علی ان لا رجعت لی علیک جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پھر رجعت کا اختیار نہیں ہے۔ تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اعتبار باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ ہوئی تو کن یہ سے بھی بدرجہ اولیٰ بائنہ نہ ہوگی۔ ولما انه وصفہ بما یحکمہ لفظہ۔ اور ہر ایک دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محمل ہے۔ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ در بیان میں بائن جبرائی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول وبعد العدۃ و تحصیل بہ۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر دخول میں عدت سے پہلے اور دخول میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے۔ اور بائن کے یہی معنی ہیں تو طہر ہوا کہ جس بات کو طلاق خود محمل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالنبذ طلاق کے دو محمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر وصل ہو جاوے دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل ٹھنڈی ہو جاوے۔ فیکون ہذا الوصف تعیین احد الاحتمالین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف کرنا اسکے دو محمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ مجھے پھر رجعت نہیں ہے تو یہی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ کرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ سائلۃ الرجعة ممنوعۃ۔ رجعت والا مسئلہ منسج ہے۔ یعنی صریح کا یہی اعتبار ہے حتیٰ کہ جب کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے پھر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے۔ فتقع واحدہ بائنۃ اذا لم یکن لہ نیت۔ تو ایک طلاق بائنۃ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہ ہو۔ او تو ہی اثنتین۔ یا اسنے دو طلاق کی نیت کی ہو۔ تو یہی ایک بائنۃ واقع ہوگی۔ اما اذا نوى الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ یعنی مجھے پھر رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلال کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ مجھے تین طلاق ہیں۔ قلت لما مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہوگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا۔ کہ تین طلاق کالی کی نیت بوجہ جنس ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کر دیا کہ بائنۃ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں مترجم لکھتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طلاق ہے اس بنا پر کہ مجھے پھر رجعت نہیں۔ تو نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بابتہ کر سکتا ہو اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالق جسکو شرع نے رجبی رکھا ہے بلکہ غیر رجبی کر دے اور یہاں اسنے مطلق طالق لکھا کہ اسکو غیر رجبی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ طو طالق بابتہ ہے یا طالق البتہ یا طالق ثلاث ہے پھر کہتا کہ مجھے تعجیر رجعت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم واندتہا علم بالصواب۔ م۔ ولو عتی لقولہ انت طالق واحده وبقولہ یائن او البتہ اخری لقع تطلیقتان بابتان۔ اور اگر اسنے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بابتہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بابتہ واقع ہو گئی۔ لان ہذا الوصف یصلح لاجتماع الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لایق ہے کہ اس سے اجدا سے طلاق واقع کجا دے۔ چنانچہ اگر اول سے یون کہے کہ تو بابتہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکائہ بن عبد یزید میں گذرا کہ اپنی جوڑو کی یہی کہا تھا کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد لی ہے جس جب کہا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی رجبی نہیں بلکہ دو دن بابتہ ہو گئی۔ وکذا اذا قال انت طالق انشئ الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ طو طالق انشئ طلاق سے ہے۔ تو بھی عورت کو بابتہ طلاق پڑ گئی اور واضح ہو کہ انشئ ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجبی سے خارج ہوئی تو انشئ ہو کر بابتہ ہو گئی۔ لابتہ انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی گرا بھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو انشئ کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ و ہو البینونہ فی الحال۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بابتہ ہو جاتا۔ فصار لقولہ یائن۔ تو گویا یون کہا کہ طو طالق بطلاق یائن ہے۔ م۔ اگر وہم ہو کہ فانشئ انشئ حد اعتدال سے خارج ہے اور انشئ تو انتہا سے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے منقطع بابتہ ہو۔ جواب یہ کہ بھی انشئ معنی فانشئ آتا ہے تو شک ہو الیک یائن تو قطعی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے بلکہ ظہر للترجم فاحفظ۔ م۔ اسی طرح اگر کہا کہ طو طالق بطلاق انشئ یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت بستی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق یائن ہوگی۔ م۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال انشئ الطلاق او اسوہ۔ لما ذکرنا۔ اور یون ہی جب کہ طو طالق بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بابتہ ہوگی جو بدتر کہہ بلافت کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصہ ہوتا ہے اور یہی یائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البتہ۔ اور یون ہی جب کہا کہ طو طالق بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بابتہ ہوگی۔ لان الرجبی ہو استتہ فیکون البتہ و طلاق الشیطان بابتہ۔ کیونکہ طلاق بدعت رجبی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہی بابتہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبیتہ لایکون بابتہ الا بالبتہ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ طو طلاق بدعت ہے تو یہ بابتہ طلاق ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البتہ قد تکن من حیث الایقاع فی حالہ الحیض کیونکہ طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہے۔ م۔ حالانکہ وہ طلاق رجبی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا حسین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من البتہ۔ تو نیت ہونا ضروری ہے کہ جب اس بدعت سے بابتہ کی نیت ہو یا طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بابتہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہ ہو تو طلاق رجبی واقع ہوگی۔ فافہم۔ وعن محمدانہ اذا قال انت طالق للبیتہ او طلاق الشیطان یکون رجعیاً۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ طو طالق بدعت یا طلاق شیطان ہے تو رجبی طلاق ہوگی۔ م۔ امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالہ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثبوت ہو جاتا ہے۔ م۔ کیونکہ حالت حیض میں جان و جگر طلاق دینا معصیت و ابتلاع شیطان ہے اور حدیث الشیطان۔ م۔ کیونکہ طلاق بدعت یا طلاق الشیطان یا طلاق البتہ ہونے کی وجہ سے بابتہ ہونا ثبوت نہیں ہوگا۔

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اس طرح ہوا جیسا کہ عورت جو وقت حیض سے ہو تو اسکی کسی ہوتی طلاق اس پر واقع ہو پس طلاق بدعت طلاق
شیطان ہو گئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنے ہو تو بائنے ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی حق للفتویٰ ہے وائستدھان
اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کاجعل۔ اور یون ہی جب کہا کہ تو طالق مانند پہاڑ کے ہے۔ یعنی طلاق مانند کہ تو بائنے ہوگی۔
لان التشبیہ یہ یوجب زیادۃ لا محالۃ۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لا محالہ زیادتی کو موجب ہے۔ پھر زیادتی یا ذواتین
ہو یعنی طلاقین تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وذلک باقیات
زیادۃ الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجائے۔ یعنی طلاق کا وصف حیوانی رجعی تھا اس میں زیادتی
یہ کہ حیوانی بائنے ہو گئی۔ وکذا اذا قال مثل الجبل۔ اور یون ہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ہے۔ یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالعہ
ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ بیان مانند
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا سے بھی مشابہت ہو سکتی ہے۔
مثلاً جیسے پہاڑ بیان سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ وقال ابو یوسف یكون جیسا
لان الجبل شئی واحد فکان تشبیہا یہ فی لوحده۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے وہاں
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے کیلئے ہونے میں ہوتی ہے۔ اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اسے
تشبیہ کے وجہ دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنے تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں
مشابہت لی ہے تو بائنے ہو جائیگی۔ فائستدھالی اعلم۔ م۔ حاکم شہید رحمہ کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایہ کے ہے لکھا کہ اگر
کہا کہ تو طالعہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقین ہے اور کم میں قاضی تصدیق نہ کرے گا جبکہ کہ میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر
دو کا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالعہ
طلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنے ہے اور تین طلاقین نہ ہوگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ حسن الطلاق
وخیر الطلاق واصل الطلاق و افضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت
اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالعہ طلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔
لا ورا بن ساعدہ میں ہے کہ تو طالعہ النجیح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنے ہے اور تین کی نیت بھی جائز
ہے۔ مع۔ و لو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ اشد الطلاق ہے۔ او کالفت۔ یا مانند بزرگ
او ملا البیت۔ یا بھر گھر ہے۔ فی واحدۃ بائنے۔ تو یہ ایک طلاق بائنے ہے۔ الا ان ینوی ثلثا۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت
کی ہو۔ تو تین طلاقین واقع ہوگی۔ و پس بیان تین لفظ تین اول اشد طلاق۔ دوم کالفت مانند ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔
اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ علم اس واسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا و پس لعنت عرب
میں شدت کے معنی مضبوطی و حکمی کے ہیں پس طلاق شدہ کے معنی طلاق۔ مضبوط و محکم۔ و ہوا لہا تین۔ یہی طلاق بائنے ہے۔ لانہ
لا یحتمل الانتقاض والا لتفاض۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحتملہ۔ اور رجعی طلاق قابل
ٹوٹنے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں جدا کیا پھر جابجا جمع کر لیا۔ تو خالی رجعی پر کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ دار اسکا
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین طلاقین بھی بدعت اولیٰ ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو حلالہ ضرور ہے لہذا بیان تین طلاقوں
کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکہ صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ لہذا تصحیح نیتہ الثالث لہذا کہ المصدر۔ تین طلاقوں کی
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ و۔ یعنی اشد الطلاق۔ میں طلاق نہ کرے فعلی ہذا اگر وہ کہو کہ طالعہ

شدیدہ ہر صورت ایک بائنے واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ جبکہ منغلطہ سبہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنے بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا شدہ الطلاق دو صورتوں کو مختل ہوا اور ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے۔ حفظہ۔ م۔ یہ تو لفظ اول کا بیان تھا۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم۔ یعنی مانند ہزار۔ فلائم قدیرا دہندا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قتل سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ قوت کی مثال یہ کہ۔

یقال ہوا لفرجل۔ بڑے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ ویراد بہ القوۃ۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے۔ ق۔ اور عدل کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرض کہ تو طالعہ مانند ہزار ہے۔ اس میں دو وزن احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر مانند ہزار کے ہے۔ فیصح نیۃ الامرین۔ تو دو وزن کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک طلاق بائنے واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ڈٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنے واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس وہ طلاق کی جہد از این قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند تقدیر انہما۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ یہ ثبوت اقلہما۔ دو وزن میں سے کثرت کا ثبوت ہوگا۔ اور وہ ایک طلاق بائنے ہو کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے منغلط ہونا مشکوک ہے۔ وعن محمد انہ لقع الثلث عند عدم النیۃ لاتعد فی رد بہ التشبیہ فی العدد وظاہراً۔ اور امام محمد سے نو اور میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ ق۔ اور علات ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن ظاہر یہ عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہ ہو پس تین طلاق ہونگی۔ کہا اذ قال انت طالق کعد دالفت۔ جیسے کسی نے کہا کہ تو طالعہ مانند عدد ہزار کے ہے۔ ق۔ تو بالاتفاق تین طلاقین واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالعہ مانند ہزار ہے یہی حکم ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث۔ رہا لفظ سوم۔ مگر بھر طلاق۔ فلان الشئی قدیلاً البیت لعظمۃ فی نفسہ قدیلاً لکثرۃ۔ تو ایک بائنے تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کو بٹھری کو بھرتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کو بٹھری کو بھرتی ہے۔ ق۔ تو مختل ہو کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد ہے۔ ق۔ قاسی ذلک لوی صحت نیۃ۔ تو دو وزن میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائنے ہو اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقین ہیں۔ کیونکہ بھر پور کا لحاظ کر کے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لجا دین اسواسطے کہ بھر پور طلاقین تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وعند انعدام النیۃ ثبت الاقل۔ اور نیت ندارد ہونے کی صورت میں جو کثرت ہے وہ ثابت ہوگی۔ یعنی تین طلاق منغلطہ سے کثرت ایک طلاق بائنے ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات بیان کرنے میں بہت طول کلام ہے لہذا امام مصنف رحمہ نے راجع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابو حنیفہ وانکے اصحاب کا موافق اختلافات اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ راجح۔ پھر قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ۔ بائنے تشبیہ الطلاق لشیئی لقع یا متا اسی شئی کان التشبیہ بہ۔ جب اسنے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائنے واقع ہوگی خواہ تشبیہ یہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو۔ ق۔ بذات خود عظیم و کثیر وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم اولم یندر۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا کیا ہو۔ ق۔ یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق مثل بزرگی بہاڑے کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی کھجور کی کے سر کے ہے یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل بہاڑا یا مثل سر جوئی کے کہا خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لہذا امر من ان التشبیہ لقیضی زیادۃ وصف۔ اسکی وجہ وہ ہے جو سابق میں

گزرے کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہے۔ پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے
 ورنہ پہلے کی حالت یہ کہ طلاق زوجی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنا ہو یا منفلطہ ہو جاوے تو لا محالہ بائنا سے کمتر نہ ہوگی۔ و عندہ ابی یوسف
 ان ذکر العظم یکون بائنا والا فلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر سنے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنا ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی قسمی
 کان المشبہ بہ۔ چاہے مشبہ یہ کوئی چیز ہو۔ فتی کہ اگر کہا کہ تجھے چوٹی کے سر کی بڑائی کے لئے طلاق ہے تو طلاق بائنا واقع
 ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چوٹی کے سر سے ہے مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ انقض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔ لان التشبیہ
 قد یکون فی التوحید علی العجید۔ کیونکہ تشبیہ کسی لفظ کیلئے فرد ہونے میں بنا بر تخرید کے ہوتی ہے۔ فتی مثلاً بہار سے تشبیہ دی
 و المقصود یہ کہ جیسے پیچھے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح حیرتی طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی ہے
 تھی اس سے تخرید کرنی لینے جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
 خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھاتا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر
 العظم فلا یأیدہ لا محالہ۔ رہا بزرگی کا ذکر تو لا محالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
 پہاڑ کا ملحوظ نہ ہونا معلوم مگر تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لا محالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
 دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر نازل ہوگئی۔ فافہم۔ م۔ و عندہ زفر فرح ان کان المشبہ بہ مایو صف بالعظم
 عندہ اناس یقع بائنا۔ اور زفر فرح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
 سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنا واقع ہوگی۔ فتی قاضی یہی حکم کرے گا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔
 والا فهو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہے گی۔ فتی
 لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ بر محمول کرنا اصل ہے
 علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرر حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
 مفتی مرحوم نے رایگان کر دی۔ غفر اللہ تعالیٰ لہ لہ بفضلہ العظیم و ہوا رحمہ الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
 امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفہ رحم وقیل مع ابی یوسف رحم۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
 استاد امام اہل ابو حنیفہ رحم کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رحم کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی
 امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔ فتی قولہم اھلہ۔ بیان فی قولہ مثل راس الابرة مثل عظم راس الابرة مثل الجمل مثل
 عظم الجمل۔ اس اختلاف کا ظہر اس قول میں کہ تو طالعہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہر یا مثل پہاڑ کے
 یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے۔ فتی ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ
 مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر فرح کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سوئی
 کے بڑائی کے مثل تو طالعہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے اور زفر فرح کے نزدیک
 رجعی کیونکہ سر سوئی لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالعہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر فرح کے نزدیک
 بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاہ تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالعہ مثل بزرگی پہاڑ کے
 ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنا ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنا ہوگئی اور زفر فرح کے نزدیک پہاڑ
 کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ مریع ہے۔ مریع۔ اھ۔ یہ سب اس وقت ہوگا
 اسکی کچھ نیت نہ ہو اور اگر اسنے نین طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اور زلمی میں ہے کہ تو طالعہ مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک بائنا ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر پسیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائنا ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اس میں کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جائے جیسے مسئلہ برت میں ہے اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اصل بیان کی کہ تہیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی اس سے مراد نہیں کہ مثلاً کہ تو طلاق مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن (تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہو جانا بہت بعید ہے کہ اتنی الفتح میں کہنا ہوں اس میں کچھ شک نہیں بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں صرح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی چنانچہ سابق میں عینی رحمہ سے منقول ہو چکا تھا کہ م۔ ولو قال انت طالق تطلیقہ شدیدۃ او عر لعیۃ او طولیۃ فہی واحده بائنه۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طلاقہ تطلیقہ شدیدہ یا عر لعیۃ یا طولیۃ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان طلاق بائنہ تدارک کشتہ علیہ و ہوا لبائن۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہے نہ پس بائنہ واقع ہوگی۔ و ما یصعب تدارکہ یقال لہذا الامر طول وعرض۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اس کو کہتے ہیں کہ یہ لتبا جوڑا کام ہے نہ تودہ بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف انہ یقع بہا رجعت لان ہذا الوصف لا یلیق بہ فیلغو۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کو طلاق ایسا وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہوا۔ خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو امام مصنف نے ان صورتوں کے واسطے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بغير سب من الزیادۃ والشدۃ کان بائنا الخ۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور اس کی مثال میں طلاق بائنہ و انحش الطلاق و انحبش الطلاق و طلاق الشیطان و طلاق مانند کہ و اشد الطلاق و مانند ہزار و تطلیقہ شدیدہ و طلاق طویل و عریض تک صورتیں ذکر کیں تو ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہوگی۔ ولو نوى الشک فی ہذہ الفصول صححت نیتہ لتتبع البینۃ علی ما مر والواقع بہا بائن اور اگر اس نے ان سب صورتوں میں میں طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا وہ قسم ہے کہ ایک طلاق بائنہ (طلاق) چنانچہ گزرا اور میں طلاقوں سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے نہ تو بدون نیت کے جو کثر ہے یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت پر بائنہ منقطع واقع ہوگی۔ یہی حد شہید رحمہ نے ذکر فرمایا ہے۔ اور امام غزالی نے کہا کہ اخیر صورت میں جب کہ تو طلاقہ تطلیقہ شدیدہ ہے تو اس میں تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہیں پس شمس الادلہ رحمہ کے نزدیک میں طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطلیقہ طویل و عریض میں ہے اور اسی کو اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ اس میں تین کی نیت نہیں صحیح ہے۔ غایۃ المہیان میں کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے مستعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر محل میں نیت ثلث نہیں صحیح ہے کہ اتنی الفتح والعینی۔ پھر عینی رحمہ نے جواب دیا کہ لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طول و عرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعدد طلاقات ناممکن نہیں ہو سکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا اثر ہو جائیگا بخلاف بائنہ کے کہ تعدد طلاقات ہے۔ ہاں جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے اور اس میں تاسے وحدت کچھ متافعی نہیں تو تین طلاقیں جنس کامل ہے یعنی وہ ایک فرد ہے تو معنی یہ ہوئے کہ تیسے تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہے اور یہ معنی اجتہادے شرح جامی میں الکلمہ کے تار کے واسطے صحیح ہیں پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہے۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول۔ یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں ہے۔ و دفع ہو کہ غیر مدخلہ بہت نہیں تو اس کی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے مدخلہ کی طلاق بعد عدت گزارنے کے بائنہ ہوتی ہے و اذا طلق الرجل امرأۃ ثلثا قبل الدخول بہا۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دینے سے پہلے اگر تینوں طلاقیں مجزومہ بطور بہت کے ایک کلمہ سے دین۔ و قعن علیہا۔ تو اس پر سب واقع ہو جائیگی نہ اور اس کا یہ اثر ہوگا

مہون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عدت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف۔ کیونکہ واقع محذوف مصدر
 ہو فـ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا۔ تو طلاق ثلث ہو۔ لان معناه طلاقاً ثلثاً۔ کیونکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقاً
 ثلثاً فـ۔ تو طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہو اور ثلثا اسکی صفت ہو۔ علی ما بینا۔ چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قوله انت
 طالق ایضاً علیحدہ خواہ اسکا یہ قول کہ انت طالق۔ کچھ علحدہ ایضاً طلاق نہیں ہو فـ تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے
 ایک طلاق بڑکے بابت ہو گئی پھر ثلث کہنا بیکار ہو بلکہ مفعول مطلق سے طلاق بڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں۔ فیقعن حلیہ۔ تو سب
 طلاقیں یکبارگی واقع ہو گئیں فـ اور اس میں کچھ شکل نہیں کیونکہ علحدہ علحدہ واقع کرنے میں یہ تعدد ہو کہ اول طلاق سے بابت
 ہو گئی پھر دوسری کیونکہ واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علحدہ ہو اور طلاقاً ثلث علحدہ تو جواب یہ کہ یہی حلیہ جب مدخل میں بولا جاوے
 تو بالاتفاق تین طلاقیں بڑھاتی ہیں پھر اگر انت طالق علحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق
 اپنے فعل کا مصدر ہو یا نہ یعنی حلیہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علحدہ نہیں ہو سکتا تو لا محالہ غیر مدخل پر یکبارگی سب واقع ہو جائیں گی
 فان فرق الطلاق۔ اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا فـ یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بابت بالاول ولم
 يقع الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ بابت ہو گئی اور دوسری و تیسری واقع نہو گی۔ وذلك مثل ان یقول
 انت طالق طالق طالق۔ اور متفرق کی مثال یہ بھی ہے کہ کہے تو طالق طالق طالق۔ سلان کل واحد یقلع علیحدہ
 کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق علیحدہ ایضاً ہے۔ اذ لم یندر فی آخر کلامہ بالغیر صدرہ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر میں
 ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل دے۔ حتی یتوقف علیہ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہو جاوے فـ
 جیسے کہا کہ تو طالق طالق طالق ہو اگر تو اس گھوٹن جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں رہے کہ تجھے میں نے ایک
 طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر تو اس گھوٹن جاوے تو مطلق ہو گی۔ اسی طرح تو طالق
 طالق طالق مجبوری ہو کیونکہ مراد یہ ہوئی کہ انت بطلان طلاقاً ثلثاً تو یہ پہلی صورت ہو گئی۔ اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالع یعنی
 بتجہن صفت طالع ہو۔ اسی طرح دوسری طالع سے دوسری صفت اور تیسری طالع سے تیسری صفت ہو پس ہر ایک سے فی الحال طالع
 کہ مراد ہو۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تو پہلی طلاق فی الحال واقع ہو گئی فـ پس وہ بابت ہو گئی۔ فقصد الثانیۃ وہ سے
 سبابت پھر دوسری اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ بالکل منقطع ہو فـ تو کچھ واقع نہو گی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ
 رجعت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی باجنبہ عزت کو تین طلاقیں دین پھر اسوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہو۔ وکنذا اذ اقال
 انت واحدة وواحدة وقعت واحدة۔ اور اسی طرح اگر عدت کہہ کہ تو واحدہ اور واحدہ ہو تو ایک طلاق واقع ہو گی
 لما ذکرنا انها بابت بالاولی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بابت ہو گئی سو لو قال لہا انت طالق واحدة۔ اور
 اگر شوہر نے جو کہہ کہ تو طالع واحدہ ہو۔ فحتمت قبل قوله واحدة۔ مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مر گئی فـ معنی ہو کہ
 واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہ ہم ہوتا ہے کہ انت طالع۔ تو طالع۔ اسی قدر سے پہلے طلاق
 ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہو اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقاً واحدة پس اگر خالی انت طالق
 کہنا تو واقع ہو جاتی اور بیان واقع نہو گی۔ کان باطلا۔ یہ کلام راہبان گیا۔ لانه قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اسنے طالع و
 کو عدد سے مانا چاہا فـ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد مستبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع ہوا العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے فـ
 کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں مستبر ہوں تو انت طالق ثلثا۔ میں ایک طالق ہو اور تین عدد لکرا چاہو چاہوں پس ایسی صورت میں صرف
 عدد مستبر ہونا جو خواتمات قبل ذکر العدد فوات محل قبل الاقلع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عدت مری
 و طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہو گئی۔ وکنذا اذ اقال انت طالق ثلثین او ثلثا۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالع

بدو طلاق یا سبہ طلاق ہر وقت گروہ باتین کہنے سے پہلے رہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لمبا مینا۔ بدلیل مذکورہ بلافت کہ عدہ معتبر کہنے سے پہلے محل جاتا رہا۔ و ہذہ تخاصس ما قبلہا من حیث المعنی۔ اور یہ مسئلہ اپنے اہل قبل کے ساتھ ازراہ معنی کے سمجھیں ہر وقت یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدہ سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدہ سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے غیر مدخلہ کو طلاق دی متفرق عدہ سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق راہگان جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة۔ اور اگر غیر مدخلہ عورت سے کہہ کہ تو طالق واحدہ قبل واحدہ ہر وقت یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے ہے۔ اول بعدہ واحدہ۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہے وقعت واحدہ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی وقت اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعد واحدہ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ ظرف ہے لیکن اول میں کوئی غمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ باضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالق واحدہ ہر قبل واحدہ کے گو یا کہتا ہے کہ طلاق واحدہ تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جانا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والا اصل اتہ معنی ذکر شہین۔ اور قاعدہ کہیہ یہ ہے کہ جب اسے دو چیزیں ذکر کیں وقت جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف الظرف۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ ان فرہا بہا والکنا یہ کان صفۃ للمذکور آخر انظر لو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخرین مذکور ہر وقت جیسے دوسری صورت میں کہہ کہ واحدہ بعد واحدہ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعد ہا صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالین اور بھی ہیں۔ کقولہ جاؤنی زید قبلہ عمر و۔ جیسے کہہ کہ آیا زید قبل اسکے عمر و۔ یعنی عمر و کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمر و پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدہ بعد واحدہ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہو گئی تو ظاہر ہے کہ کچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخلہ ہے یہ تو سو فی ظرف کے ساتھ ہا، کنایہ یہ ملایا ہو۔ وان لم یقر نہا بہا والکنا یہ کان صفۃ للمذکور اولہ۔ اور اگر اسے ظرف کے ساتھ مارنا یہ نہیں ملایا تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جاؤنی زید قبل عمر و۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمر و کے وقت یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمر و سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحدہ قبل واحدہ۔ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدہ ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گو یا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بابتہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر بٹھراؤں۔ وایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بنا رہنے وغیرہ کہ نہیں کہتے بلکہ بالفعول ایک حیدائی پیدا کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں دی ہوئی تو عورت غیر مدخلہ بھی بابتہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاستناد لیس فی وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدہ قبل واحدہ صفۃ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدہ قبل واحدہ میں مفہوم ہے کہ وہ واحدہ اول کی صفت ہے وقت یعنی میں اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا ہے

کہ یہ جماعت ہے وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہو سکتی تو لا محالہ اسی وقت رہی اور دوسری بھی اس وقت رہی جس کے قبل ہوگی
 فقہین بالاولیٰ فلاقع الثانیۃ۔ پس وہ اول واحدہ سے بائٹہ ہو گئی تو دوسری واحدہ اس پر نہیں واقع ہوگی۔ پہلی دوسری
 صورت یعنی واحدہ بعد باواحدہ۔ تو فرمایا کہ۔ والبعثۃ فی قولہ بعد باواحدہ صفۃ للآخرۃ۔ اور بعد ہونا جو اسکے قول بعد با
 واحدہ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے۔ یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے
 پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الابانۃ بالاولیٰ۔ تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بائٹہ ہو گئی۔ پس بعد والی بیکار ہوئی۔ اس
 ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدہ۔ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
 واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ بڑتی ہے اسی وجہ
 ایک ہی سے بائٹہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولو قال انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ یقع ثنتان۔ اور اگر اس نے کہا
 کہ تو طالق واحدہ جس کے قبل واحدہ ہے تو وہ طلاق بڑ جا دیگی۔ لان القبلۃ صفۃ للاثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
 ہے۔ لا تقصدا لہا بحرف الثانیۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ ہر کتا یہ متصل ہے۔ ف۔ تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
 ہے۔ حالانکہ یہ واحدہ بافضل ہے۔ فاقضی ایقاعہا فی الماضي۔ تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی۔ وایقاعہا
 فی الحال۔ اور خود زمانہ حال میں بڑی غیر ان الایقاع فی الماضي ایقاع فی الحال ایقاع۔ لیکن طلاق کی شان ایسی
 ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا بھی کہ حال میں واقع ہو۔ تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور حال میں
 خود موجود ہے۔ فقصر ثان فتقاع۔ تو دونوں لگین پس دونوں واقع ہو جا دیگی۔ جسے غیر مدخلہ سے کہنا کہ تجدد و طلاق
 فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں۔ وکذا اذا قال انت طالق واحدہ بعد واحدہ یقع ثنتان۔ یونہی اگر کہا کہ تو طالق
 واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہو گئی۔ کیونکہ جب اس نے شروع کیا کہنا کہ تو طالق واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن متصل
 کہنا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آدیگی تو دونوں لگین۔ لان البعدۃ
 صفۃ للاولیٰ۔ کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے۔ ف۔ موافق اصل مذکورہ کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ
 واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے دراصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقضی ایقاع
 الواحدۃ فی الحال۔ تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل ہذہ۔ اور اس سے پہلے دوسری
 واقع ہو۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فقصر ثان۔ تو دونوں طلاقین
 لگین۔ ف۔ گرا اس نے کہنا کہ فی الحال تجدد و طلاقین ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدہ مع واحدہ او معہا واحدہ
 یقع ثنتان۔ اور اگر اس نے غیر مدخلہ کو کہا کہ تو طالق واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالق واحدہ کہ اسکے ساتھ ہی واحدہ ہے تو دونوں طلاقین
 واقع ہو گئی۔ لان کلمۃ مع للقران۔ کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔
 وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدہ یقع واحدہ۔ اور امام ابو یوسف سے تو ادرین روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالق واحدہ
 کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکناۃ یقتضی سبق المسکتی للاحالۃ۔ اس واسطے کہ کناۃ یقتضی
 ہوتا ہے کہ جس چیز سے کناۃ ہے وہ لا محالہ سابق موجود ہو جاوے۔ یعنی سہما میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود
 ہو تب اس کی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخلہ تو پہلی طلاق سے بائٹہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور طلاق
 یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہوے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و قصد
 میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں ملتا جتنے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کے انگلی کے ساتھ میں۔ سچ کی انگلی ملا کر اٹھا دین پھر
 ہنرے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب کلم غیر مدخلہ میں ہے۔ و فی المدخل بہا یقع ثنتان فی الوجہ کلہا۔ اور

مذلولہ غرت میں ان سب صورتوں میں دو تلاقین واقع ہونگی۔ لقیام الحلیۃ بعد وقوع الاول۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے۔ کیونکہ مذلولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گزرے عورت تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے۔ ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدہ وواحدہ۔ اور اگر غیر مذلولہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو طالعہ واحدہ اور واحدہ ہے۔ فدخلت۔ پھر وہ عورت داخل ہوئی۔ سو وقت تک یہاں واحدہ عند الی حنیفہ وقال یقع ثلثان۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں واقع ہونگی۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بشرط کو مقدم بیان کیا اور بیزا کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزا یہ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر بشرط کو پیش کیا یعنی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدہ وواحدہ ان دخلت الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالعہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ فدخلت۔ پھر وہ عورت غیر مذلولہ اس گھر میں گئی۔ طلقت ثلثین بالا جماع۔ تو بالا جماع وہ دونوں طلاقیں سے طالعہ ہو جائیگی۔ وفس۔ پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب بشرط کو مقدم لایا ہے۔ لہا ان حرمت الیہ او لایجمع المطلق۔ صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقیں واقع ہونے ہیں) یہ کہ حرمت واو (اور) و مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو سکتی ہیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے۔ نیز منکر اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے چلچل آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے۔ اسی قاعدہ پر رہنے کے لئے کہ آیت وضو میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجہکم وابدنکم الی المرافق واسوا الخ۔ یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور یہ نہیں کہ فایسکرم الی المرافق فاسوا۔ فابینیں ہی جسکے معنی کے بعد دیگر ہر تو حاصل یہ نکلا کہ وضو میں منہ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کر دو چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر کرو بان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وضو ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ او مطلق جمع کے واسطے ہر فیہ تعلق جماعہ۔ نزد دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہونگی۔ یعنی اگر گھر میں گئی تو تجھے دو طلاقیں ہیں۔ او اخر الشرط۔ یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا۔ کہ تجھے ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر میں گئی۔ تو بالا جماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یون ہی بشرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہونگی۔ لہا ان اجمع المطلق یحتمل القرآن والترقیب۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہوتے۔ پھر تنہا اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لیا بلکہ یون کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاوے یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جائے تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا۔ فعلى اعتبار الاول لقع ثلثان۔ پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کرے تو دونوں واقع ہو جائیں گی و علی اعتبار الثانی لایقع الا واحدہ۔ اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کرے پھر صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ ففسد کیونکہ عورت غیر مذلولہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بائیں ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا۔ کہا اذ انجز ہذہ اللفظیۃ۔ جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دیدے۔ یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالعہ واحدہ اور واحدہ ہے تو دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھے دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہونگی اور اگر کہے کہ تجھے ایک بعد ایک کے ہے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی یہی دوسری تو یقیناً شک ہے۔ فلا یقع الا واحدہ علی الواحدہ بالشک۔ تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی۔ بخلاف ما اذا اخر الشرط۔ پھر ثلثان اسکے جملہ اسنے بشرط کو پیش کیا۔ اور

کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہر بشرطیکہ تو اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لانا نہ متغیر صدر الکلام۔ کیونکہ شرط تو اس کے کلام کو بدل دینے والی ہوتی ہے۔ تو جب کہ کہ تو طالق ہر تو یہ طلاق واقع ہو جائی مگر جب اس شرط ملائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی۔ فقہ حنفی نے ان دونوں علیہ۔ تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی۔ جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہر وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔ فقہ حنفی نے یہ حالت قرار دی ہے ساتھ ہی واقع ہو گئی۔ ولا متغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف۔ اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہے۔ تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ہے۔ یعنی جب کہ کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو طالق واحدہ و واحدہ ہر تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اس نے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہر پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر متوقف نہیں پس فوراً واقع ہوئی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا۔ اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہر تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جائی مگر جب کہ کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا متوقف بشرط ہو گیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیسرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب داخل ہوگی دونوں واقع ہو جائیں گی۔ یہ حرف واد کا عطف تھا جس میں جمع کے معنی ہیں۔ ولو عطف بحرف الفاء۔ اور اگر حرف فاء سے عطف کیا۔ یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالق واحدہ و واحدہ پس واحدہ ہر تو اس میں اختلاف اور واسطہ ہے۔ فقہ علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکفری۔ چنانچہ کفری کی نقل میں یہ بھی بانٹنا مذکور ہوا ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہو گئی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔ اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہو گئی۔ لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے۔ و ذکر الفقہ ابو الیث انہ یقع واحدہ بالاتفاق لان الفاء للتعقیب۔ اور فقہ ابو الیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتی ہے۔ جب کہ کہ تو واحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہر اگر گھر میں جاوے۔ اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہر اس کے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے۔ تو جب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہو گئی تو بابتہ ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فقہ الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ بیان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فقہ ام۔ واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمیں کیں قسم اول طلاق صریح اور اسکو بیان تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا۔ واما الضرب الثانی۔ و ہوا لکنایات ملائع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلالۃ الحال۔ اور یہی دوسری قسم طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ۔ یعنی وہ شخص کہ یہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاقی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ طلاق واقع ہو گئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لانا غیر موضوعہ للطلاق۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل بکھمکہ وغیرہ۔ بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محمل ہیں۔ مثلاً یہ طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی۔ فلا بد من التعمین او دلالت۔ پس ضرور ہوا کہ تعین ہو یا تعین پر دلالت ہو۔ یعنی نیت کہ کہیں یہ معنی مراد ہے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی جہاد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تجھے طلاق دیدے۔ مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ تجھے سولے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تبھی تو میں جانتی ہوں کہ سولے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہیں۔ مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کہ اپنا ٹھکانا کر۔ یا جا اپنی راہ لے۔ یا مانند اسکے الفاظ کہ تو یہ حالت دلیل ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لیے ہیں۔ اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنا یہ طلاق ہو تو دوسری

زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحفظہ۔ م۔ قال وہی علی ضربین منها ثلثة الفاظ یقع بها طلاق رجعی و
لا یقع بها الا واحدہ۔ قدری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں ازاجملہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جس سے رجعی طلاق
پڑتی ہے اور اسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے۔ وہی قولہ اعتدی واستبری رحمک وانت
واحدہ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان
لفظ اول و۔ یعنی تو اعتداد کر سکتا یہ طلاق ہے۔ فلا نہما تستعمل الاعتداد عن النکاح وحتمل اعتداد لنعم الله تعالى
سوا سوائے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور انتہہ لغالے کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے۔ کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی
شمار کرنا ہیں محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار
کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر
ہونگے۔ فان نومی الاول تعین عدتہ۔ پھر اگر اسے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے۔
و۔ پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقا سابقا۔ پس یہ
مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی و۔ جبکی عدت بیٹھ۔ والطلاق یعقب الرجعة۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
اسکے پیچھے لگی ہے و۔ یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں
جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضا سے دوسری چیز کا حکم دینا
مجبور کرتا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہاں غائب پڑنا فرض
ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیٹھ چھوڑنا وجا نا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب
عدت نکاح میں بیٹھا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح تعین ہے
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ۔ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ
جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کر لے۔ م۔ واما الثانیۃ۔ اور بیان لفظ دوم و۔ استبری رحمک۔ نیت پر
کہ یہ رجعی ہے۔ فلا نہما تستعمل یعنی الاعتداد۔ سوا سوائے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے و۔ نیت پر
کہ استبراء رحم کے معنی کہ تو اپنے رحم کا عمل سے پاک ہونا دریافت کر۔ حالانکہ یہ دریافت کیا صرف عدت سے متبرک ہے کیونکہ جب ایام عدت
میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ حل نہیں ہے۔ لہذا تصریح بیا ہو المقصود منہ فکان بمنزلة۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا و۔ کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑ گئی۔ و۔
الاستبراء لیطلقہا۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برائت اسوائے دریافت کرنا کہ شوہر اسکو طلاق دے و۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ حاملہ ہو تو
بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برائت دریافت کرنا کہ تجھے طلاق دیدن پس ضروری مقتضی ہوا کہ طلاق پر جبکی
ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثۃ۔ را بیان لفظ سوم
و۔ انت واحدۃ کنا یہ رجعی ہے۔ فلا نہما تستعمل۔ سوا سوائے کہ پہلے محتمل ہے و۔ جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدۃ لغوی نعمت
کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول۔ ان کیوں نعمت مصدر محذوف۔ یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف
کی ہو بمعناہ تطلیقۃ واحدۃ۔ یعنی اسکے انت طالق تعلیقۃ واحدۃ و۔ تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواہ
جمل کا نہ قالہ والطلاق یعقب الرجعة۔ پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرا جائیگا کہ گویا اسنے کہدیا اور صریح طلاق
کے پیچھے رجعت لگی ہے و۔ پھر یہ تو اول احتمال پر ہے۔ و۔ وحتمل غیرہ۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں۔ و ہواں کیوں
واحدۃ عندہ او عند قومہ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے و۔ یعنی غلبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے

اس طرح کہ انت ثابۃ واحدة۔ پس مبتدا و خبر قرأت ثابۃ ہو اور واحدۃ منصوب حال از ضمیر ثابۃ ہے یا انت مبتدا اور واحدۃ خبر ہو اور خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہے جو کچھ کچھ اعتبار نہیں چاہیے آتا ہے۔ م۔ بالکل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محفل میں یا غیر کو تو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں۔ ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ محتاج فیہا الی النیۃ۔ اور جب یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محفل ہوئے تو ان میں نیت ضرور ہوتی ہے جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محفل میں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولایقع الا واحدة۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوگی۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی اوستمر۔ کیونکہ ان میں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہے یا محذوف مقدار و انت چنانچہ اعتدی و استبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہے کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحدة میں نیت کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدة۔ پس معلوم ہوا کہ در صورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی۔ ولو کان منظر الایق یہ الا واحدة۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہو تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوتی۔ فاذا کان منظر اولیٰ تو جب یہ قول بیان مقدار ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی واقع ہوگی و انت اگر کہو کہ انت واحدة میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدة۔ لانے ہو اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقین صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محفل ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ۔ وفی قولہ واحدة ان صار المصدر مذکور الکن التخصیص علی الواحدة ینافی نیتہ الثالث۔ یعنی انت واحدة کی صورت میں اگرچہ تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدة کی تصریح کرتا تین طلاقوں کی نیت سے ینافی ہے و انت اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو محفل تھا لکن جب واحدة سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالفت عبارت ہے جیسے کہا کہ تو منگو کہ ہے اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہے فافہم۔ م۔ ولا متعبر باعراب الواحدة عند عامۃ المشائخ۔ واضح ہو کہ انت واحدة میں واحدہ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں ہی عامہ شائخ کا قول ہے و انت واحدۃ بیش دے یا فتحد دے یا ساکن بولے۔ بہر حال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ و ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام لایمزون بین وجوہ الاعراب۔ کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں و انت یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہے ہر قسم کہتا ہے کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں ہوتا ہے اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہے یا ایک ہے تو نیت کے وقت واقع ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ بھرنے یا تین سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جسنے فقط ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہے۔ رہی دوسری قسم تو فرمایا۔ وبقیۃ الکئیات اذا نوی بہا الطلاق کانت واحدة بانۃ۔ اور باقی الفاظ کئیات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بانۃ واقع ہوگی۔ وان نوسی ثلثا کان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقین واقع ہوگی۔ وان نوسی ثلثین کانت واحدة بانۃ۔ اور اگر اس لفظ کئیات سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بانۃ واقع ہوگی و انت پس ان الفاظ سے بہر حال بانۃ واقع ہوتی ہے۔ و ہذا مثل قولہ انت بائن۔ اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بانۃ ہے و انت۔ بان کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قدیم بہت لہنا ہو کہتے ہیں کہ طویل بان یعنی لہنا بیڈول ہے سب سے زلا کہینا ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ ویتہ۔ اور تو بہت ہے۔ ویتلہ۔ یا تو یہ ہے۔ و دون کے معنی قطع کے ہیں۔ و حرام۔ یا تو حرام ہے و جسمین تعرن جائز نہوا اور محرم ہو جیسے بیت الحرام۔ و جب تک علی غار بک۔ یا تیری رسی تیری گردن پر ہے جیسے آنتنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑنے میں یعنی توجہی ہوئی ہے خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی۔ جیسی مراد ہو۔ و الحقی بالک۔ یا انہوں سے جا مل و انت خواہ ملاقات کے لیے یا مجھے ملے ہو کر جیسی نیت ہو۔ و غلیۃ یا غلیۃ ہے و انت غلیۃ ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی بھرتی ہے یا نکاح کی قید سے۔ و بریتہ۔ یا تو برتہ و انت کام کاج سے بری ہے یا غلیۃ ہے۔ و وہ جب تک لہلک۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو مہر کر دیا و انت خواہ اسلئے کہ طلاق

ویدی یا تجھ پر باقی کر کے طلاق کی اجازت دیدی۔ و ستر حاکم۔ یا تجھے میں نے سترع کیا۔ جیسے جائز کہ کھو کر دینا
 کرنے میں تاکہ مان باب سے طلاق کرے یا طلاق دیدی۔ و فارقتک۔ یا میں نے تجھے مفارقت کی۔ چند روز کے لیے
 کہیں جاؤں گا یا تجھے طلاق دیدی۔ و امرک بیدک۔ یا تیرا کام میرے ہاتھ میں ہے۔ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج۔ یا ہا
 طلاق میرے اختیار میں ہے چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائتمہ واقع ہوگی اور اگر میں
 طلاق لین اور مرد کی نیت ہو تو واقع ہو جاؤں گی۔ اور اگر عورت نے نہی تو واقع نہوگی۔ و احتیاری۔ یا تو اختیار کر کے
 اچھی خصلت کو یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں۔
 ۶۔ و انت حرة۔ یا تو آزاد ہو۔ و کسی کی لونڈی نہیں یا تیرا نکاح سے آزاد ہو۔ و تقنعی۔ یا کہا کہ تو خلع چہرہ بڑاں
 و تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا تجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوگا کہ تو مجھے بائتمہ ہوگئی۔ و تخمسی۔ یا تو خماراؤں و
 تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ و استعری۔ یا تو پردہ کر۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھے بائتمہ ہوگئی
 یہ دم نہو کہ تقنعی و تخمسی و استعری بھی سابق طلاق کو تقنعی میں پس چاہیے کہ رجیمہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ جب
 میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو نگار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہو جاوے اور یہاں اس نے دیکھنا حرام کیا تو یہ
 طلاق بائتمہ میں ہے۔ م۔ و اعزلی۔ اور دور ہو جا۔ یعنی مجھے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھے بائتمہ ہوگئی
 اب اپنی والدین کے بیان جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ و اخرجی۔ یا نکل جا۔ تاکہ زیارت کرے یا مجھے بائتمہ ہوگئی
 میرے یہاں سے جا۔ و اذہبی۔ یا جل دے۔ و کام کر یا مجھے بائتمہ ہوگئی۔ و قوی۔ یا اٹھ کھڑی ہو۔ و کچھ کام
 کر یا مجھے بائتمہ ہوگئی۔ و اب تعنی الازولج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈ لے۔ و تعنی اپنی جوڑی کو بیان عورتیں تلاش کرے
 تاکہ تیرا دل بیلے یا مجھے بائتمہ ہوگئی اپنے واسطے شوہر نہ کو تلاش کر۔ پس یہ سب کلیات میں انہیں اگر نیت طلاق ہو تو بائتمہ
 واقع ہوگی۔ لاناہما محکم الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہیں کہ طلاق کے معنی میں یا دوسرے معنی
 میں تو طلاق کی نیت ضرور ہے۔ و حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ و ۷۔ ف
 الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا
 فیقع بہا الطلاق فی المقضاء۔ و حکم قاضی میں اسے طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسے طلاق مراد
 لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ و لا یقع فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ
 طلاق نہیں واقع ہوگی۔ الا ان یشوہ۔ مگر جہی کہ اسے طلاق کی نیت کی ہو حال سو ہی بین ہذہ الالفاظ و ہذا فیما
 لا یصلح روا۔ یعنف رحم نے فرمایا کہ قدری رحم نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ
 میں جو مرد و دین مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ و کلمۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثہ۔ اور تمام کلام اس باب میں
 یہ کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالت مطلقہ وہی حالۃ الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے۔ و ۸۔ ف
 عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہے۔ و حالۃ مذاکرۃ الطلاق۔ اور وہ حالت مذاکرہ
 طلاق ہے۔ باہم جو مرد و دین طلاق کا تذکرہ پہلے ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں ہے۔ و حالۃ الغضب۔ اور سوم غصہ کی حالت۔
 و الکنا یا تثلثہ اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ یا یصلح جواباً و ۱۔ اوکل وہ کہ جواب اور رد ہو سکے ہیں۔ و
 یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کہ یہ طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی
 اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کہ یہ ہو سکتا ہے یا غرض کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب یا رد کے دونوں
 کے لائق ہیں۔ و یا یصلح جواباً بالاروا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کہ یہ جواب ہو سکے ہیں اور رد نہیں ہو سکے ہیں۔ و یا یصلح

دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہر کہ شائع نے اختلاف کیا جب کہما کہ بین تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے براہت جمعی ہوتی ہو کہ اسکو ادا کر دے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہما کہ بین نے تیری طلاق تجھے سبہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قصا تو واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ کر تیرے درمیان کچھ باقی نہیں۔ مجھے تجھ سے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نیت واقع ہوگی کہما کہ تجھ پر چارون راہین کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہما کہ تجھ پر چارون راہین کھلی ہیں جو چاہے اختیار کرے۔ اس میں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ منف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی اور نہ کوئی واقع ہوگی۔ م کہما کہ تجھ پر نفل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہر تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہما کہ تو میری جود نہیں اور میں تیرا شوہر نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور واضح ہو کہ اگر بائی یا ہوا پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہو تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہر تو طلاق واقع ہوگی والجزئیات فی الفتاویٰ۔ م ف۔ ثم وقوع البائن لما سوی الثلث الاول مذہبنا۔ پھر واقع ہو کہ کنایات میں سورے قسم اول میں الفاظ کے باقیوں سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے۔ ف۔ مذہب ابی حنیفہ و صاحب رحمہ اللہ قتالی۔ وقال البائن یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے۔ لہذا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولہذا اقتصر علیہ فی مقصود بہا العدد۔ اور اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور ان سے شمار طلاق کم ہو جاتا ہے۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کہنا یہ کہ طلاق پڑنے سے گھٹتا جاتا ہے حتیٰ کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت منقطع ہو کر بدون حلالہ اسکی مشکوہ نہیں ہو سکتی ہر تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعہ کا لصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے۔ ف۔ لیکن اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔ ولنا ان تصرف الاباء صدر اہلہ مضافا الی محلہ عن ولایتہ شرعیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف کے لائق ہے اور اسنے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ و ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائیگی۔ رہا یہ کہ قینون بائن کی دلیل چاہیے۔ ولا خفاء فی الالبائیۃ والحملیۃ۔ تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفاء نہیں۔ ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ ہے۔ والدلالة علی الولائیۃ ان الحاجۃ ماسۃ الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے۔ ف۔ بدون اسکے حرج ہے اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دی گئی۔ کیلا یفسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا دروازہ بند نہ ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ ہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کرے تو جواب یہ ہے کہ ان رجوع کا تدارک تو ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا مگر عورت کی طرف سے غمخیز میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لکنایہ فی عہد لہما بالمرحۃ من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ اس طرح کہ مشورت نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا اسپر لپٹ گئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہو تو عورت کے ایسے نفل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا۔ ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھ کر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق کرنا چاہیے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کر لیں۔ غرض کہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہر تو عام طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہے۔ پھر اسنے الفاظ کنایہ سے قطعی جد علی کی۔

تو اسکے معنی طلاق بانسہ کے ہیں پس طلاق بانسہ واقع ہوگی۔ اگر وہم ہو کہ لفظ کنا یہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جسے صریح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپید دورا۔ کنا یہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوتی جو صریح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنا یہ سے مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنا یہ طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد جہی و کنا یہ کی بھی جہی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنا یہ سے ہماری مراد طلاق بانسہ ہے۔ ولیست بکنا یا ت علی التحقیق۔ اور یہ الفاظ کنا یہ حقیقت لفظ طلاق کے کنا یا ت نہیں ہیں۔ لاناہما عوا مل فی حقانہما۔ کیونکہ الفاظ کنا یہ تو اپنے حقیقی معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ و اور جو لفظ حقیقت میں کنا یہ ہو وہ محازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید دورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھوئے سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ جلے کرنے سے۔ اور یہاں کنا یہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈم۔ تو اسکے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ تجھے بانسہ ہوگئی۔ تو جب حقیقی معنی میں استعمال ہوا تو یہ حقیقت کنا یہ نہوا کیونکہ کنا یہ تو مجاز کی قسم ہے تو انکو کنا یہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بانسہ کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو تھے کہا کہ کنا یہ نہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنا یہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صریح نہیں ہے بلکہ کنا یہ کا لفظ دوسری کو متحمل ہے تو نیت سے وہ معنی لیے جاوین جو بانسہ کے ہیں اور بانسہ دو طرح پر ہے ایک بانسہ بیک طلاق اور دوم بانسہ طلاق۔ والشرط تعیین احد نوعی البینونہ دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بانسہ میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق و۔ بلکہ نیت اسوٹ کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا ڈھونڈم تاکہ دل لگے یا یہ جہی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بانسہ ہو تو آیا ایک طلاق بانسہ یا منقطع طلاق بانسہ ہر اسکے دوسرے نیت شرط ہے۔ اور یہ جو تھے کہا کہ بانسہ سے تعدد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بانسہ ہو جاتی ہے۔ و انما تعدد الثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے برائے زوال وصل کے و۔ کیونکہ طلاق تو قید دو کرنا اور بانسہ سے بھی قید دور ہوگئی اور شریع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو منقطع ہو کر محتاج حلالہ ہے و جب بانسہ سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بانسہ کو طلاق صریح کا کنا یہ کہتے ہیں۔ اگر کو کنا یہ میں ضرورت سے ایک بانسہ ثبوت ہوتی ہے اور تھے کہا کہ تین بانسہ کی نیت بھی صحیح ہے جو اب یہ کہ بانسہ کے معنی یہ کہ تعلق محض بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح پر ہے کبھی ایک بانسہ سے جسکو خفیہ کہتے ہیں اور کبھی تین بانسہ سے جسکو غلیظہ کہتے ہیں۔ و انما تصح نیت الثلاث فیما تشوع البینونہ الی غلیظہ و خفیہ۔ اور ان الفاظ کنا یہ میں اسی جہت سے تین بانسہ کی نیت صحیح ہے کہ بانسہ ہونا دو قسم پر ہے غلیظہ و خفیہ و۔ اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بانسہ ہوگی۔ و عند الخدم العیۃ۔ اور جو ثبوت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہوتی تو لا محالہ انھیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن ادنیٰ درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ یثبت الادنیٰ۔ کمتر درجہ کی بانسہ ثبوت ہوگی۔ و لا تصح نیت الثنتین عندنا۔ اور دو طلاقوں بانسہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے و۔ پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافاً لرفر فرح۔ بخلاف قول رفر فرح کے و۔ کہ ان کے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لاناہ عدد و قد بناہ من قبل۔ کیونکہ دو عدد ہر اور ہم باقی میں بیان کیچکے و۔ کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل لینے میں کا مجموعہ ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ پھر یہ سب اسوٹ کہ اسنے لفظ بانسہ کو مفرد کہا ہو۔ و ان قال لہما اعتدی اعتدی۔ اور اگر عورت سے لہما کہ تعدد کر تو عدت کر تو عدت کر۔ و۔ بدون داو کے تینوں لفظ کے۔ و قال نوت یا لا ولی طلاقا۔ اور کہا کہ میں نے مل اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ و بالباقی حیضاً۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیا نہ تعدد کی طرح۔ و۔ دین فی القضاء حکم قضا دین بھی تصدیق کیا جائیگا و۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہرا دے گا۔ لاناہ نومی حقیقہ کلامہ۔ کیونکہ

اول تو سنے اپنے کلام کے حقیقی سننے مراد لیے۔ کیونکہ حقیقت عرفی بن امتی کے معنی جنس کے عدت معدون ہیں۔ ولانہ
یا مرا مرأتہ فی العادة بالاعتدال بعد الطلاق فکات الظاہر شاہد الہ۔ اور اس لیے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی عورت کو بعد
طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد عروت۔ اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہے۔ وان
قال لم انوبالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ بات نہیں تھی۔ فہی ثلث۔ تو یہ تین طلاقیں
ہو گئی۔ لاندہ معاملہ بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہسبب
الہ لالہ۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرۃ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں
اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیت۔ نیت سے انکار کر کے میں اسکی تقدیر نہ کر گیت
ہاں اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالیٰ ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انوبالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب
اسنے فینون اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی عروت۔ تو قول اسی کا مستحضر ہے۔ حیث لا یقع شیئ لاندہ لا ظاہر
یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہیں جو اسکو جھوٹا بتا دے۔ وبخلاف ما اذا قال
نیت بالثالثۃ الطلاق دون الاولین۔ اور بھی اسکے خلاف۔ دوسری۔ صورت ہے کہ اسنے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی
سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے نہیں کی۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدہ۔ چنانچہ صرف ایک ہی
طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اس واسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں
حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی۔ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہیں کر سکتی
پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی
نفی النیت انما یصدق مع الیمین لاندہ امین فی الاخبار عظام فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول
نیت نہ ہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی ملی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول
قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول مستحضر ہوتا ہے۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے
واسطے بطور غصص کے امانت ہو جیسے زمین کے پاس دولت رکھی۔ یا وقت کے متولی کو مرستہ وقت کی اجازت دے یا کسی شخص کو
معدوم دیا کہ اپنی امانت میں مردوزن سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت وجوب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا
کہ بات اسطرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہیں تھی تو جہاں تک ظاہری تکذیب نہ ہو
اسی کا قول مستحضر ہو کیونکہ وہ امین ہے بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عدت نے ۵۰ روز میں دعویٰ کیا کہ میرے سبب حیز
گزر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یوں ہی مرد کی نیت جرم۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں من۔ اس میں تین فصلیں ہیں۔

فصل فی الاختیار۔ اول فصل اختیار کے بیان میں من۔ یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ
سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر نکل جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ وازا قال لامرأتہ اختار
بنفی بذلک الطلاق او قال لہا طلقہ نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو در حالیکہ اس
توں سے وہ طلاق دے دیتا ہے یا کہ اسے اپنے نفس کو طلاق دے لے۔ فلہا ان تطلق نفسہا ما دامت فی مجلسہا فلک
تہ عورت کو اختیار ہوا کہ اسنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود نہ ہو۔ اور مجلس وہ جگہ اور وقت ہے

جب تک نہیں بدلتے تب تک مجلس واحدہ ہی چاہئے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوة مسجدہ سومین گزارا خان قاسم منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی فت۔ بغیر اپنے کو طلاق دیے۔ سا واحد فت فی عمل آخرہ۔ یا اسنے دوسرا کام شروع کر دیا۔ خراج الامر من یدہ۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار کھل گیا۔ فت۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہو جاتا ہو جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتیٰ کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر پہلی مجلس تک رہتا ہو اگرچہ کئی گھنٹا یاں ہو جاوے۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار کھل جاتا ہو بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہو۔ لان الخیرۃ لہما المجلس باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم جمعین۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک حد تک دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے فت۔ قال عبدالرزاق انہما سمر عن ابن ابی نجیح عن جابر عن ابن مسعود قال اذا طلقها النخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہو۔ یہ اسناد صحیح ہو اور جابر کی روایت ابن مسعود رحمہ سے ہمارے وجہور کے نزدیک حجت ہو۔ ثم رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبدالرزاق۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ اخیرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال النخ یعنی جابر رحمہ نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہیں ہو۔ یہ اسناد صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے یہی سننے حضرت عمرو عثمان و عبداللہ بن عمرو سے روایات کیے۔ اسکے اسناد میں ثنی بن الصلاح میں کلام ہو۔ م فت۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مفر نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہو اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہو مگر وجہور سے موافقت اولیٰ و اقویٰ ہو تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے موت ہو کہ مخیرہ کا اختیار صرف مجلس تک ہو اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوئی ہو اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطاء و جابر بن زید و جابر شعبی و شعبی کا اور سن بعد کے فقہاء مالک و ثوری و ابو زاعی و شافعی و ابو ثور و غیر ہم کا قول ہو۔ ابن اللہج نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رحمہ سے روایت ہو کہ ہم عمرہ دن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا اے آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہو کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رحمہ سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ توحیدی مت کہتو حتیٰ کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے اور حضرت عائشہ رحمہ نے جواب دیا کہ میں مشورہ کس بات کا کروں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہو کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہو ورنہ حضرت عائشہ رحمہ کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہو کہ یہاں جس خواہش میں کلام ہو وہ یہ ہو کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتیٰ کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا۔ قل لا زواجک ان کنتن ترون الخیرۃ الدنیا و زینتھا فتعالین استعلن و اسر حکن سرا حامیلا۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زینت و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں متعہ دون اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کروں۔ اس سے صریح ہو کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لعنت و عرت میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کیے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہو اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیویوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونوں میں سے تمکو کیا بات پسند ہو اگر تم دنیا کی کچھ طلاق نہیں مٹی حتیٰ کہ اگر وہے جواب دین کہ ہمتے دنیا پسند کی طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند ہو گی تو ہم ایسا کرینگے۔ آٹھ اصل یہ خیار جمعین بحث ہو عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مرد اور عورت

صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیاریا تھا اس میں دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آدھکا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ پر فافہم و اللہ تعالیٰ علم بہا۔
 - م - ف - بالجملہ ثابت ہوگا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہے اسلئے کہ ابیر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہے۔ ولانہ تملیک الفعل لہما اور اسلئے کہ خیار و سنہ انور کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ و التملیکات لیقضی جوابانی المجلس۔ اور جنی تملیکات میں سب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ہر ف - کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے اس قدر دامن کو چننا پسند کیا اور مشتری کی اس کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کیلگا کہ میں نے قبول کر لی تو بائع کمان سے لاویگا۔ پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی درج نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ارتباط و انعقاد نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ اسنے نگلی شیعہ نے دور کر دی ہے۔ لان ساعات المجلس اجرت ساعة واحدة۔ کیونکہ مجلس کے ساعات سب لکھ ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہیں ف - اسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت میں اسنے مثلاً و اسجد و اقرب۔ آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے گویا اسنے ایک ساعت میں پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کر کے ایک کر دیا۔ الا ان المجلس تارة قبل بالذباب عنہ و مرة بالاستئصال لعل آخر۔ لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اور مجلس الاکل غیر مجلس المناظرہ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ و مجلس القتال غیر ہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں کے سوائے ہر ف - پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا۔ و یسطل خیار بالبحر والقیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا۔ بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ ف - تو مجلس کا خیار مٹ گیا۔ بخلاف الصرف و السلم۔ برخلاف صرف و سلم کے ف - صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہے اور کمتر شرط یہ کہ اگر مشتری فروخت کرے روپیہ کے عوض تو اودھار نہیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اسٹہ فی ۱۶۔ روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہیں کہوگا۔ یون ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھڑے گیہوں سپید مٹی خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفسد ہناک لا فراق من غیر قبض۔ کیونکہ صرف و سلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا بطل ہے۔ ف - اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے الگ ہوئے حتی کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرض کہ جہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منہ موڑا۔ اور مخیرہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے لینے سے منہ موڑا تو اسکا خیار مٹ گیا۔ ثم لا بد من النیت فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری لینے تو اختیار کر۔ اس قول میں نیت ضرور ہے۔ ف - کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ یجمل مخیرہ فی نفسها و مخیرہ فی تصرف آخر غیر ہا۔ کیونکہ وہ محفل ہے کہ عورت کو اپنی نفس خیار کرنے میں مخیرہ ہے یا کسی دوسرے تصرف میں سوائے نفس کی مخیرہ ہے۔ ف - تو دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار کے کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق لی تو رجعی واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسها فی قولہ اختارے

کانت واحدة بائنتہ۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ ورنہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بائنتہ ہوگی۔ پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لا یقع بہذا شیء وان نومی الزوج الطلاق۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی لانه لا یملک الا یتباع بہذا اللفظ۔ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا۔ فلا یملک التفریط الی غیرہ۔ تو وہ دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہوتے یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ وہ دوسرے کی ملک میں کیونکہ دے سکتا ہے پس قیاس تو یہی ہے۔ الا انما استخناہ۔ لیکن جیسے اسکو استخنا جائز جانا ہے۔ لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسبراجاع کیا ہوتے۔ پس وہ محبت ہے۔ ولانہ بسبیل من اتل یستقیم نکاحا او یفارقہا۔ اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے۔ فیملک اقامتہا مقام لنفسہ فی حق ہذا حکم تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہوتے۔ وجوب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق ہوگئی۔ ختم انواع بہا بائن۔ پھر اس سے بائنتہ ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی مستبر ہیں اور معنی میں بائنتہ ہے۔ لان اختیار کا نفس ہا بشبوت اختصا صہا بہا۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو سپرد کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اس کے لیے مختص ہوگئی۔ ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات کی خود مختار ہوگئی۔ وذلك فی البائن۔ اور یہ بات حرت بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ جہی میں شوہر کا قابو عدت تک ہوتا ہے لایکون ثلثا وان نومی الزوج۔ اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ پس اختلاف سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لایتنوع۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں۔ بلکہ واحد ہے۔ و بائن بھی واحد ہوگی۔ بخلاف الا بائنتہ لان البینونۃ قد تنوع۔ برخلاف بائن کرنے کے کہ بیونۃ دو قسم ہوتی ہے۔ بیک طلاق ولبسہ طلاق پس اگر بائنتہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہوگی اور اختاری کو بائن ہونا لازم ہے۔ مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا اختیار کر اور مراد طلاق منقطع ہے اور عورت نے بھی منقطع اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کوگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لہذا فرمایا۔ ولاید من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا اور نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور بدون اس کے لغو ہوگا۔ حتی لو قال لہا اختاری فقلت انت اختارت فہو باطل۔ حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے۔ ورنہ کچھ طلاق وغیرہ نہ ہوگی لانه عرف بالاجماع۔ کیونکہ اختاری کا بائنتہ ہونا ہکوا جماع سے معلوم ہوا ہے۔ و ہوا المفسر من احد الجائزین۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ ورنہ تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ قیاس کے خلاف وارد ہے۔ ولان البیم لایصلح لتفسیر البیم۔ اور اس دلیل سے کہ بہم کی تفسیر بہم سے نہیں ہو سکتی۔ مثلاً مرد نے کہا کہ تو اختیار کر۔ اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا۔ دونوں بہم میں یہ معلوم ہوا کہ کچھ اختیار کی۔ وجوب بہم سے تفسیر نہ ہوئی تو کلام بہم رہا۔ ولا تعین مع الایہام۔ اور بہم ہونے کے ساتھ میں تعین نہیں ہوتا۔ ورنہ غیر تعین کے

طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیق یا اختیار۔ کے کافی ہو لفظ۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جو اجماع الفخہ میں بائنا اور بدائع میں رجعیہ ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت غور کی موافق بائنا کے تو اگر نیت نہ ہو تو رجعیہ ہو۔ اور شاید کہ یہ قضائے ہو وائسرا علم۔ م۔ واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت میں کہ خطا مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہو۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں رہیگا حتیٰ کہ اگر آج کا دن گزرا بچر اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہو۔ واضح ہو کہ اختیار میں زیر بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بشرط پوری خلاصے کے اور اسی کو امام مالک نے مدفوعہ میں اختیار کیا ہو۔ اور غرض مدفوعہ میں اگر سنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہو۔ حضرت عمر بن الخطاب و ابن مسعود و ابن عباس سے ایک رجعیہ مردی ہو اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہو اور حضرت علی کم اسودج سے ایک بائنا مردی ہو اور یہ دونوں میں حد وسط ہو۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس کے قول کو ترجیح دی گئی اسطرح کہ قرآن میں طلاق مقبوحیت آئی ہو مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہو اسواسطے کہ بالا جماع طلاق ببال میں حیثیت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہو پس اسطرح وہ طلاق خارج ہوئی جو بائن ہونے کے معنی میں ہو اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنا واقع ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو کیونکہ رجعی میں مرد کو اختیار ہو جب چاہے رجوع کر لے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی ہم نے حضرت عمر و ابن مسعود رحمہما سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائنا واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہوئیں۔ مع۔ ترمذی نے کہا کہ واحد بائنا واقع ہونا اکثر علماء صحابہ و تابعین کا قول ہو۔ م۔ و لو قال اختاری نفک۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اخترت یقع واحدة بائنا۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بائنا واقع ہوگی۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لان کلامہ خرج مفسرا۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ و کلاما خرج جوابا۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہو۔ فقترضن اعادہ۔ فتویہ اسی کے دوبارہ لانے کو تضمن ہو۔ کہ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہو کہ جب کا جواب ہو اسی کو اعادہ کرے۔ مثلاً بوجھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب صلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہنے میں پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تطلیق اختیار لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہو چنانچہ فرمایا۔ و کذا لو قال اختاری اختیار۔ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیار کو مستثنیٰ بجائے (نفس کہنے کے) اختیار کو کہ فقالت اخترت۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہو۔ کہ ایک بائنا واقع ہوگی۔ لان التام فی الاختیار بتبعی عن الاستحاد والالتزام۔ کیونکہ اختیار میں جو تار ہو وہ متحد ہوتا ہے اور منفرد ہونے سے آگاہی و تبتی ہو۔ یعنی اختیار کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہو۔ فتعلم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہو۔ و اختیار بالانفس ہوا الذی متحد مرة و متعدد اخری۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہو جو کبھی متحد ہوتا ہو اور کبھی متعدد ہوتا ہو۔ فتعلم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہو۔ وہ متحد جب ہوتا ہو کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہو گا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے جاسے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیار واحد اختیار کر تو یہ بھی ہو گا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحد ہوتا ہو اور کبھی زیادہ ہوتا ہو۔ فقصار مفسر اسن جانبہ قوم مدکی جانب سے کلام مفسر ہوگا۔ گو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بائنا ہوئی ہو۔ و لو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کرنا

فمن ینہی بہم کہا۔ فقالت اخرت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا من اور نفس کی تفسیر کو دی یقع الطلاق اذا نوى الزوج۔ تو طلاق باغ ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ لان کلاهما مفسر و ما نواه الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صامت بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اس کے کلام کے محتملات میں سے ہے۔ تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولوقال باختياری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر ف منہ یعنی بہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختیار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال و وزن میں مستقل ہو تا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اگر استقبال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر تو صیغہ امر ہے جو مستقبل کے لیے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ۔ فی طالق۔ یہ عورت طالق ہو گئی۔ منی استحضاراً مانہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالق نہوت۔ کیونکہ عقد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان ہذا مجرد وعدہ۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے۔ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کروں گی اور محکمہ۔ یا وعدہ کو محتمل ہے۔ ف اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لها طلق نفسك فقالت انا اطلق نفسي۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صحیح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو بھی واقع ہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے امتحان اختیار کیا کہ ائنتہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا۔ عنہا۔ امتحان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے۔ جب حضرت معلم نے کہا تھا کہ میں تجھ پر ایک امر پیش کرتا ہوں تو جلدی مست کجگو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کیں قل لا زواجک ان کنتم تردن الحیوة الدنیا۔ حتیٰ کہ اجر اخیلاً۔ تک پڑھ سنائیں جو قریب تازل ہوئی تھیں۔ انکا خلاصہ یہ ہے کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو نبی بیبیوں کو فرما کر اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دیکر اچھی قسم سے رحمت کر دوں اور اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرة کو چاہتی ہو تو تم سے محضات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنی والدین سے میں مشورہ لون۔ فانی اریدا اللہ ورسولہ الخ۔ سو میں ترجیح دیتی ہوں اللہ کو اور اس کے رسول کو اور دار الآخرة کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہر لایل اختیار اللہ ورسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ و اس کے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہا لگا۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازدواج سے یہ نفر ماؤں کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیا اختیار کیا ہے۔ آپ نے اسکو منظر نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کروں گا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسا اختیار کیا ہے۔ پھر سب ازدواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملة۔ یہ حدیث ہمارے امتحان کی حجت ہے۔ فابہا قالت لایل اختیار اللہ ورسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ میں میں یہ دنیا و دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول و دار الآخرة کو اختیار کرتی ہوں۔ پس دیکھو کہ اختیار اللہ۔ بصیغہ مضارع کہا۔ و اعتبرہ البنی علیہ السلام جو یا منہا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا۔ اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخرت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملة آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ و دیگر اہل بیت رضی اللہ عنہم کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کا اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ انھاری یعنی اختیار کر دینا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اس میں معتبر ہو وہی چاہے اختیار میں ہے تو جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو طلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال و تجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہے۔ یہی طلبہ معانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمۃ شہادت میں و۔ جب کہا کہ اشهد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشهد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جاتے ہیں کہ میں گو اہی دیتا ہوں کہ اللہ ہیست کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گو اہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گو اہی ادا کرنے میں و۔ جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشهد ان لا الہ الا اللہ علی ذلک الرجل بکر کنا۔ یعنی گو اہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا ہی باقی ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گو اہی دوں گا کہ لا الہ الا اللہ انا اشهد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اسکا حقیقی معنی حال کے ہیں اور قول مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہ ہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاوین یعنی میں اپنے آپکے طلاق دیتی ہوں حالانکہ نئے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی۔ میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہا اطلق نفسی۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی و۔ کہ یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانا لغیر حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانا لیس بحکایتہ عن حالہ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے و۔ کوئی حالت قائمہ موجود نہیں جبکہ وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں یہاں نہیں ہے۔ لانا حکایتہ عن حالہ قائمہ وہو اختیار ہا نفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا و۔ خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشهد ان لا الہ الا اللہ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ انکافی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلاق نفسی۔ صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دوں گی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر۔ بدون واد کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والاکثر والاخرۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثانی قول ابی حنیفہ تمام ابو حنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طائفہ ہو جائیگی۔ ولا یحتاج الے نیت الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ وقال لا تطلق واحدا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی وانا لا یحتاج الے نیت الزوج لذلک لالتکارب علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہے وفسکہ طلاق مراد ہے۔ اذ لا اختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر۔ اسواسطے کہ مکرر ماضی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہوتے۔ پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں انہیں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صند و چھ مین روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ انہیں اول و دوم کی ترتیب ہو بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کیا اور دوم اختیار کیا یعنی سابق و ترتیب کے ساتھ جو اسنے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں ہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہان سے یہ وصف لاوگی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر کہ ان کا ہی عقد ہے۔ لہذا ان ذکر الاولی ولاحقہ بجمعی ما مجراہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلا کہنا واد کے بجائے جاری ہے نیت یعنی دو بیان ہوا ہے۔

۴
باعتبار ترتیب میں
دوین ترتیب

اور آخر والی کتا۔ ان کا ان لایعید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول ازراہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہر وقت جبکہ غور کے ملک
 میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہر تو ترتیب وار کتا مفید نہیں۔ و لکن لایعید من حیث الافراد۔ و لیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہر وقت
 یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے دیکھ کر نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا
 اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہر پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہل کی
 صفت بیفائدہ ہر تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہر پس جب صورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلا کہ میں نے ایک طلاق
 اختیار کی۔ فیعتبر فیما یفید۔ تو صورت کا کلام جس میں میں یفید ہو وہ معنی متبرک ہو گئے۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے
 جا دینگے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی جب ایک بائندہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری دوسری کا محل نہیں
 رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہر کہ صرف ایک بائندہ واقع ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہر تو اکیلی ہونے
 کی بھی صفت لغو ہر چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا وصف۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہر۔ لان المجتمع فی
 الملک لا ترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں انہیں کوئی ترتیب نہیں ہر۔ کا مجتمع فی المكان۔ جیسے
 کسی مکان میں جو مجتمع ہو اس میں ترتیب نہیں ہر۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں
 کہہ سکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علیٰ ہذا القیاس ہوتا ہر اور اس سے قطع نظر کہ صرف مجموعہ
 ہونے کی راہ سے انہیں کچھ ترتیب نہیں ہر۔ آما طرح مرد کی مجتمعہ طلاقوں میں ترتیب نہیں ہر مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
 پا کر انکو ترتیب وار کیا۔ و الکلام لا ترتیب۔ اور عورت کا کس ترتیب کے واسطے ہر۔ مثلاً اور مفرد بیان کرنے کے واسطے
 نہیں ہر۔ والا افراد من ضرورت۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہر۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم
 کہ تو لازم ہر پہلے مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرض کہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہر اور کلام مذکور
 بعض ترتیب دلا گیا ہر۔ فاذا الباقی حق الاصل لثانی حق البناء۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہر
 تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اس پر مبنی و تابع ہر۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں
 یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہر اسکے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت لغوئی و تدرجہ اولی افراد کی
 ثابت ہوا ایسے خلاصہ یہ کہ آخرت الاولیٰ الخ میں سے اولیٰ و وسطیٰ و اخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی آخرت رہا کہ یا عورت نے کہا
 کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
 جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ و لو قالت۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ آخرت اختیار۔ یعنی میں نے
 یکبارگی اختیار کیا۔ فی ثلاث فی قولہم جمیعاً۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ لانا لمرۃ فصلاً
 کہا اذا صرح بہا۔ ایسے کہ اختیار یکبارگی کے واسطے ہر تو ایسا ہو کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی۔ اور کہا کہ آخرت جمیعاً
 میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا۔ یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیار لثاکید و بدون التاکید یقع ثلاث
 فیقع التاکید اولے۔ اور ایسے کہ لفظ اختیار تاکید کے واسطے ہر اور بغیر تاکید کے تینون طلاقیں واقع ہوتی تھیں و تاکید کے
 ساتھ مجرد اولیٰ واقع ہونگی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ فقالت طلقت نفسی او آخرت نفسی
 و طلاقہ۔ پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فی واحد
 ملک الرجعة۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہر کہ شوہر رجوع کر سکتا ہر۔ لان ہذا اللفظ یوجب الاطلاق بعد انقضاء احد
 مکانہا آخرت نفسہا بعد العدة۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہر جو حد گزرنے کے بعد طلاق ہونے کا موجب ہر تو گویا اسنے بعد
 حدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہر اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہو حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہر پس صحیح حکم وہ ہے جو جامع کسیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسے بائنہ دی تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ج۔ یہی مسطور زیادات و جامع عقابی و دیگر جامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی اصح ہے۔ وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقہ سدا و اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہے۔ او اختاری تطلیقہ۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ فہی واحدہ ملک الرجعة۔ بلکہ ایک طلاق رجعیہ ہے۔ لانه جعل لہا الاختیار و لکن بتطلیقہ و ہی معقبہ للرجعة۔ کیونکہ مرد نے عورت کی اختیار تو دیا و لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ ہنسکے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فروع) تو طالق ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک رجحہ چاہنے کے اور دوسری رجحہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مع۔ اور دونوں بائنہ ہیں۔ لہذا غیر مذکور ہر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید۔ فصل دوم امر بالید کے بیان میں ہے۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا۔ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت میں طلاق رکھے۔ فقالت قد اخترت نفسی بواحدة فہی ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح جوا بالامر بالید کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکن نہ تملیک کا نتیجہ۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ و رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مفر نہیں ہے۔ والواحدة صفة الاختیار۔ اور واحدة صفت اختیار ہے۔ یعنی اختیارہ واحدة۔ نصار کا نہا قالت اخترت نفسی بمرّة واحدة۔ تو گو یا ایسا ہوا کہ اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک یا رگی اختیار کر لیا۔ و نہ ملک یقع الثلث۔ اور ایک بار لگی کہنے میں تین طلاقیں پڑتی ہیں۔ تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہو گئی اگر کوہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کہ صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر بطرح کلام کیا ہے وہ اسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ شک نہیں ہے۔ و لو قالت قد طلقت نفسی بواحدة۔ اور اگر عورت نے یون جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدة ہے۔ او اخترت نفسی تطلیقہ۔ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فہی واحدة بائنہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان الواحدة نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ و ہونی الادوی الاختیار۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارہ ہے۔ یعنی اخترت نفسی بواحدة۔ میں اخترت نفسی باختارۃ واحدة۔ ہونی الثانیۃ التطلیقہ۔ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقہ واحدة ہے۔ و لا انہا کمون بائنہ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا۔ کیونکہ سپرد کن تو بائن میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسکا کام کا مالک کیا ہے۔ و اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہے۔ و کلا ہما خرج جوا بالامر اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصیر الصفة المذكورة فی التفویض المذكورة فی الایقاع۔ تو جو صفت کہ سپرد کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے۔ و بھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے۔

اور امر بالیدین جائز ہے۔ واما تصحیح نیت الثالث فی قولک امرک بیدک لانتہ یحتمل العموم والخصوص۔ اور امرک بیدک
 میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ ونیت الثالث نیت التعمیم۔ اور تین کی نیت
 کرنا تعمیم کی نیت ہر وقت پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختاری لانه لا یحتمل العموم وقد حققناه من قبل۔ بر خلاف اختاری
 کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ
 وہ خفیہ وغلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لہما امرک بیدک الیوم وبعده غد۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن
 اور پرسون کے سلم پر داخل فیہ اللیل۔ تو اس میں رات داخل نہوگی۔ کیونکہ نگاہ نہیں ہے۔ وان ردت الامر فی یومہا
 بطل امر ذلک الیوم۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا۔ وکان بیدہا امر بیدہا
 اور پرسون کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا۔ لانه صحیح بقدر وقتین مبینہما وقت من جنسہما لم یقنا دلہ الامر۔ کیونکہ اسنے صحیح سے
 دو وقتوں کو ذکر کیا جنکے بیچ میں انکے جنس کا وقت ہے جبکہ امر بالید شامل نہیں ہے۔ یعنی آج کا دن اور پرسون کا دن اور
 درمیان میں کل کا دن ہر تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ او ذکر الیوم لعیارک الفرد لا یقنا دلہ اللیل
 کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے۔ اسی واسطے مصنف رحمہ نے مسایہ میں کہا کہ رات داخل نہوگی۔ پس
 رات نے دو دن وقتوں کو جدا کر دیا۔ نکاتا امرین۔ تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں۔ ایک یہ کہ آج کے دن
 تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسون کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ فہر واحد ہما لایرہم الآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے
 دوسرا امر نہیں رد ہوگا۔ لہذا پرسون کا امر اسکے اختیار میں رہا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفر ہما امر واحد
 بمنزلہ قولہ انت طالق الیوم وبعده غد۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ یہ دو دن تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صحیح طلاق میں
 کہا کہ تو طالق آج اور پرسون ہر وقت نیز ایک ہی طلاق مضامین ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت۔ ہم کہتے ہیں کہ طلاق
 ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسون بھی ہوگی۔ والا امر
 بالید یحتمل۔ اور امر بالید اسکو محتمل ہے۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے فیتوقت الامر بالاول۔ تو امر بالید
 پہلے وقت کے ساتھ ہوگا۔ یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا۔
 ویجبل الثانی امر امتی رأ۔ اور دوسرا وقت نے سر سے امر بالید قرار دیا جائیگا۔ یعنی پرسون کا دن ہما امر بالید ہے پس اگر
 اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر اسوقت ہے کہ دو دن وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا
 کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو مگر اسکو مجازت سے نکال دیا ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت خالص ذکر کیا ہو مثلاً۔ لو قال
 امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے۔ یہ داخل اللیل نے ذلک۔ تو اس میں رات داخل نہوگی
 وان ردت الامر فی یومہا لایبقی الامر فی یومہا فی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
 روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا۔ لان ہما امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم یتمخل بین الوقتین المنہ کو رین وقت
 من جنسہما لم یقنا دلہ الکلام۔ کیونکہ دو دن مذکور وقتوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہو سکا کہ امر بالید
 کا قول شامل نہوے۔ بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہیگا۔ و
 قیہم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع۔ اور حائل یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا۔
 ف۔ نرات داخل ہونا مقتضای کلام ہے۔ فصارکما اذا قال امرک بیدک فی یومین۔ تو یا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
 تیرے ہاتھ میں دو روز ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہما اذا ردت الامر فی الیوم لہما ان یختار نفسہما غدا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت
 میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے۔

لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہیں کہ دونوں دفعوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا روکنا کچھ موثر نہیں ہے۔ تاہم نہ تکلیف روا لا کر نہ لایک رکب الا یقعاع۔ کیونکہ عورت کو امر بایہ روک کر نہ کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق دہانے کو روک نہیں کر سکتی ہر قسم۔ بلکہ غواہ بخواد طلاق پڑ جائیگی۔ اسی طرح جب ہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کہ یہ طاقت نہیں ہے کہ روک دے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا روکنا اور نکرنا برا ہے۔ اس سے ظاہر ہو کہ اگر آج ہی کے روز بعد روک دینے کے طلاق دیدے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الحام نے بھی اسکو مستنبط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی غماز کرے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بایہ روک دینے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج روک دیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے چلے ہو گیا حتی کہ بعد و کے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجہ الظاہر اہر اتھا اذا اختارت نفسها الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بات پڑ گئی) تو پھر اسکو کل کے بعد اختیار نہیں رہیگا۔ یعنی پھر کل کے بعد دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فلکذا اذا اختارت زوجہا بحد الامر۔ تو اسی طرح اگر اسنے امر بایہ روک دینے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا۔ تو بھی اسکو کل کے بعد اپنے نفس اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بایہ روک دینے کا اختیار بالغ و راجع حاصل ہے اس واسطے کہ امر بایہ سے مقصود یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں ہے پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لان الخیر بین الشیئین لایملک الا اختیار واحد ہما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے۔ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار کرے تو واضح ہوا کہ امر بایہ کا روکنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہو وہ دونوں میں بہ ستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار کرے تو بھی روک دیا جائے۔ لیکن نادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بایہ جو شوہر نے دیا تھا وہ روک دیا جائے۔ پھر بہر حال آج وکل کے واسطے جو امر بایہ ہو وہ متصل امر واحد ہے اس میں ظاہر الروایۃ و درایتنا درہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف اذا قال امرک بیدک الیوم و امرک بیدک غدا۔ اور ابو یوسف سے نادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے بعد تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ یعنی ہر روز کے واسطے علحدہ تصریح کر دی۔ انہما امران۔ تو یہ دو امر بایہ ہیں۔ خمس الامۃ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیان نے اسکو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے۔ لہذا انہ ذکر لکل وقت خبرا علحدہ۔ کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علحدہ ذکر کی۔ آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بایہ روک دے تو کل کا امر بایہ اسکے ہاتھ میں رہے۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے۔ کہ اس میں خبر واحد ہے پھر ہا یہ کہ علحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الحام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک انہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ ہی رات داخل ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلان شخص کی آمد کے دن۔ یعنی جہن فلان شخص آوے اسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو مجھ سے روک دے خواہ ایک غفیفہ سے یا قین غلیظہ سے۔ اور فلان شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعلم حتی جن اللیل۔ پھر

فلان شخص آیا اگر عورت کو معلوم ہو یا نہ ہو کہ رات کی تاریکی آگئی ہے اور روشنی جبکہ یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہا۔
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا۔ کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔
لان الامر بالید مما یتد۔ کیونکہ لہر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے۔ اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق
دینے کے کہ وہ تو طلاق کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے۔ فحمل الیوم مطلق
یہ علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا۔ اور مطلق وقت پر حمل
ہونا اسکے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق من ع
توجب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے۔ فلان کی آمد کے روز بچھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا۔ فقیہ
بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم نقضی بالنقض ووقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا۔
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار بخیر کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرہا
بید۔ جب عورت کو امر بالید یا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ اور خیر ہے۔ یا اسکو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا نہ کہ اختیار ہے۔ یعنی کنایت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فکلت یوماً لم تقسم۔ پس وہ دن بھر جی رہی کہ نہیں اٹھی
ف۔ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی۔ فالامر فی یدہا ما لم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ
ہوے یا کھڑے ہونے سے ٹھہر کر ناظر نہ ہو۔ لان ہذا تملیک التعلیق نہا۔ کیونکہ ایسا اگر عورت کے ملک میں تعلیق دینا ہوا
ف۔ اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المملک من یتصرف برای نفسہ وہی بہذہ الصفتہ
کیونکہ ملک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔
والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بیناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق
میں بیان کر چکے ہیں۔ فبہر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے۔ پس اسکو برابر اختیار
ہوگا۔ ثم اذا كانت تسبح لتعبر مجلسہا ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر
ہوگی۔ فہیں اسنے تفویض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان كانت لا تسبح فمجلس علمہا او بلوغ النحر الیہا۔ اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی۔ فہیں وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر ہو چکی ہے۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں۔ ف۔ گویا یونکہ کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بان کرے تو ایسا ہو کہ گویا
اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو اسوائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ف
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب لانا ضروری ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر توقف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب جا ہیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر ہو چکے لہذا
مادرائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائع
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے مادراً بر متوقف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر
کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بجز قسم کے کہ وائدہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح بیان ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جبکہ عورت کے پسند پر معلق کیا ہو وہ برابر لازم رہے گا جیسے قسم و شرط طلاق لازم رہتی ہو۔ رہا بایں و مشتری بن سے جسے کہا کہ مین نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہو مگر فرق یہ ہو کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق میں لازمی ہو۔ بخلاف البیع لانه تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق۔ برخلاف بیع کے کہ بیع میں تملیک تو محض تملیک بہ دن تعلیق کے ہوتی ہے۔ اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہیں بلکہ جسے ایجاب کیا اسکو اختیار ہو کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے۔ اور اگر رجوع کیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک رہتی ہے کہ اگر مشتری نے مثلاً کہا کہ مین نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق ہے۔ واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر میں گئے تو طالعہ ہے۔ اس میں (تو طالعہ ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گئے وقت یہ لفظ نازل ہو گا مگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہو حتیٰ کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالید میں عورت کی طرف سے جواب ملنا صرف مجلس تک ہے۔ و اذا اعتبرت مجلسها فامجلس تارة يتبدل بالتحول۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ جیسے چھوٹی کو ٹھہری سے باہر آگئی۔ و مرة بالاخذ فی عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے۔ جیسے کھانے لگی۔ علی ما بینا فی النجاء۔ چنانچہ ہم اسکو اختاری کی بحث میں بیان کرچکے ہیں کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علحدہ ہے اور قتال کی مجلس دو ذون سے الگ ہے علی ہذا القیاس۔ و یرخرج الامر من یدہ بالجبر والقیام لانه دلیل الاعراض اذ القیام بفرق الراے۔ اور امر بالید عورت کے ہاتھ سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائیگا کیونکہ کھڑے ہونا ٹھہ مڑنے کی دلیل ہے اس واسطے کہ کھڑا ہونا راے کو متفرق کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا مکنت یومالم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر۔ بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا۔ تو مجلس نہیں بدلتی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ سلان المجلس قد لیطول و قد یقصر۔ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے۔ فیبقی الی ان یوجد ملقطعة او یدل علی الاعراض۔ تو مجلس برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ جہاں جتنی مدت تک ہے۔ و قوله مکنت یومالم یس للتقدیر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہیں ہوتی کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جاوے جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ و قوله مالم تاخذ فی عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام میں شروع نہ کرے۔ تو مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ یہ مراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لامطلق العمل۔ اس سے مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہے جیسے عورت لگی مٹی اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ لہذا اگر کھڑی مٹی میں بیٹھ گئی یا بیٹھی مٹی پس تکیہ لگایا یا تکیہ دیے ہوئے مٹی پھر بیٹھ گئی یا اسنے باپ کو یا دوسرے کو بلا بغرض مشورہ یا اسنے گواہوں کو بلا یا جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے اٹھ جائے یا نہیں اور یہی اصح ہے الخلاصہ یونہی اگر سواری کا چلتا ہوا جانور کھڑا کر لیا یا شعی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اسنے چلا یا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو کھڑا کر لیا یا اسکے ساتھ جماع کر لیا پس مجلس بدل گئی۔ حدت۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنف رحمہ نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو کانت قائمۃ فجلست ففی علی خیار ہا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی مٹی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہے۔ بہ دلیل اعراض نہیں ہے۔ لانه دلیل الاقبال لانه اجمع للراے۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے اس واسطے کہ وہ راے کو خوب جمع کرتا ہے۔

فہم ینکر آدمی کا غیر کرنا بہ نسبت کفر سے ہونے کے بہتر ہے۔ وکذا اذا كانت قاعدة فاسحات۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ اور مکثہ فمعدت۔ یا تکیہ لگائے ہو پس بیٹھ گئی۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اسکو اختیار باقی ہے طلاق نہ ہوا انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا۔ اور مجلس سے مجلس بدلتی نہیں ہوا۔ کما اذا كانت محلیۃ فمعدت۔ جیسے وہ دن کھٹنے کھٹے کے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی۔ تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال و ہذا روایتہ الباقی الصغیر۔ مصنف رحم نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے۔ تو کہ مجلس نہیں بدلیگی۔ و ذکر فی غیرہ انہا اذا كانت قاعدة فاسحات لاخیار لہا۔ اور جامع صغیر کے سواے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسنے اسے اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاحکام اظہار التہاون بالامرفکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگانا اس امر کی بے پردائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا قاعدہ اس سے ٹھہ مڑتی ہے اور اسکو خواہ کر کے ہی تو اسکا اختیار نکل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکا ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اس میں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول ہوا الصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو كانت قاعدة فاصطبحت نفیہ روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابی یوسف سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایت ہے محیط۔ اور یہی قول زفر ہے اور دوسری روایت میں نہیں ہے۔ ولو قالت ادعوا الی ابی استشر۔ اور اگر عورت نے کہا کہ لو کہ مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے شہرہ کروں۔ او شہووا اشمہ ہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں انکو گواہ کروں۔ فہی علی خیار ہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہے۔ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علحدہ ہے۔ لان الاستشارة التحری الصواب۔ کیونکہ شہرہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحری عن الامکار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ اکلار سے بچاؤ کے لیے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان كانت تسیر علی داہجہ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر روان تھی یا محمل میں تھی۔ تو اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فمعدت فہی علی خیار ہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت لطل اختیار ہا۔ اور اگر جانور روان ہوا تو عورت کا اختیار باطل ہوا۔ لان سیر الداہجہ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور ٹھہرنا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ تو جب جانور چلنے سے ٹھہرا تو اگر عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو اختیار باقی ہے اور جب جانور ٹھہرے سے روانہ ہوا تو اگر عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے۔ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان سیر ما غیر مضاف الی را کہیما۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے۔ و بخلات جانور کے روانی کے۔ الا انہ لا یقدر علی المقام وراکب الداہجہ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جانور کو ٹھہرانے کی قدرت ہے۔ تو مترجم کہتا ہے کہ وہ خانی جہاز مثل جانور کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر ازینکہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل شیت کے بیان میں ہے۔ و شیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق مریم کو عورت کے اختیار میں دیا اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی شیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ و من قال لامرأۃ طلقۃ نفک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانیۃ لہ اونوے واحدۃ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقت نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدۃ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

رجعیہ ہوگی۔ ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلفت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن علیہ
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دین حالانکہ شوہر نے بھی انکار ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہوگی۔ و هذا لان قوا
ظلمة معناه افعلى الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہو کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکی یہی معنی
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے۔ ف۔ جو کتر و زیادہ سب پر بولاجاتا ہے۔ فيقع علی الادنی مع احتمال الكل کسائر اسما
الاجناس۔ و لفظ طلاق بھی کتر پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے۔ ف۔ کہ جو کتر
کم ہے وہ ضرور ہو اور زائد کا احتمال، بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیت الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کا رائد ہو جاتی ہے۔ و یصرف الی واحدة عند عدہما۔ اور کچھ نیت نہولے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کتر کی جانب
راجع ہوگا۔ ف۔ اور وہ ایک ہی واسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ و تكون الواحدة رجعیة۔ اور یہ کتر یعنی واحدة جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المقوض الیہا صحیح الطلاق و ہو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سہر کی وہ طلاق صحیح ہے اور صحیح
طلاق تو نصا رجعی ہوتی ہے۔ و لو نوى التثنية لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانہ
نیتہ العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کتر ہے اور تین فرد علی
ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنکوحۃ امۃ۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو۔ ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق تو فرد علی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانہ جنس فی حقہا۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ و ان قال
لما طلقہ لفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ف۔ اور لفظ طلاق صحیح ہے کے واسطے مخصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو باندہ کر لیا۔ طلقت۔ و طالقہ ہو جائیگی۔ ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ و لو قالت
تھا خیرت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ ف۔ اختیار باندہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے
و لفظ باندہ اور اس میں فرق ہے۔ لہذا باندہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔
لان الایمانۃ من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ باندہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انه لو قال ابتک مدینوسے
بہ الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اجرت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے باندہ کر دیا حالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو باندہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت باندہ ہو گئی۔ ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکے کہا کہ میں نے باندہ دی۔ ف۔ نکاح
موافقہ للتخول فی الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ ف۔ کیونکہ باندہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انها زادت فیہ وصف او ہو تعجیل الایمانۃ فیما یغوا الوصف الزائد و ثبت الاصل لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اس میں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بابت ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہو گیا اور اصل طلاق رہ گئی۔ ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سہر کی تھی لہذا اذ قالت طلقت نفسی تطلیقہ باندہ۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق باندہ دی۔ ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور باندہ بڑھا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جو قدر مرد نے سہر کی تھی۔ و ینبغي ان
یقع تطلیقہ رجعیۃ۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو۔ ف۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ ظاہر ہے۔ پھر باندہ کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے جو باندہ
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ لفظ شل بان کے نہیں ہے۔ ف۔ لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا ترے انه لو قال لامرأۃ اخرتک یغوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نہایت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع فتنے۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی۔ فت۔ تو توضیح ہو گیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔ الا ان عرف طلاقا بالا جعل اذ ا حصل جوابا للتخیر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخیر دینے کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے۔ یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اس کے جواب میں اگر عورت کہے کہ کچھ اختیار کیا تو خلافت قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالعہ ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک رہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قول طلقه نفک لیس للتخیر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ یہ کچھ تخیر نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ اخباری البتہ تخیر کر حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید نہوا اور بے موقع ہے۔ فیلیغ۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا۔ فت۔ لہذا طلقہ نہوئی۔ وعن ابی حنیفہ انہ لا یقع شئی لقولہا انت نفسی اور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بابت نہ کر لیا۔ اس میں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لانہا اتت بغیر ما فوض الیہا اذ لا بابتہ یغائر الطلاق۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اس کے سوا دوسری لائی اس واسطے کہ بابت نہ کرنا طلاق کے منافی ہے۔ فت۔ یعنی طلاق ایک قسم اور بابت دوسری قسم ہے اور شوہر نے اپنا نہ نہیں بلکہ طلاق اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر روایت اول ہے۔ وان قال طلقه نفک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے۔ فت۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بانی کو بعد ایجاب کے دوسرے کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے بھر جانا جائز نہیں ہے۔ ان عورت رد کرے یا مجلس وغیرہ حد گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی ہیں۔ فت۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق الطلاق بتطبیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطبیق کو معلق کرنا ہی تفویض ہے۔ فت۔ جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق ہیں۔ و الیمین تصرف لازم۔ و الیمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے۔ فت۔ وہ پھیر لینے سے نہیں بچتا۔ ولو قامت عن مجلسہا لطل۔ اور اگر عورت اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے۔ فت۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقه ضرک۔ بخلاف اس کے اگر جو مرد سے کہا کہ تو اپنی سوت کو طلاق دے۔ فت۔ تو یہ تملیک نہیں ہے۔ کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانہ توکیل وانا یہ۔ کیونکہ یہ توکیل و نائب کرنا ہے۔ فت۔ یعنی شوہر نے اس جوہر کو توکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دے۔ فلا یقتصر علی المجلس۔ تو یہ مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ و یقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے۔ فت۔ یعنی مثل نکاح کے نہ مجلس تک مقصور ہے۔ اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کر کے بمثل قبول وکیل کے رجوع کرے اور بعد تبدل وکیل کے چاہے معزول کر دے۔ پھر واضح ہو کہ شیت جیسی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اس کے ساتھ کوئی لفظ اس سے مزائد کو مفید نہ ہو۔ وان قال لہا طلقی نفک متی شئت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسها فی المجلس وبعده۔ تو عورت کو اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمہ متی عاتہ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ کلمہ متی (ہر گاہ) تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ قصار کہا اذا قال فی اسے وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے یون کہنا کہ جس کسی وقت بترجی چاہے۔ فت۔ حالانکہ صریح اسطرح کہ دینے میں اسکو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

اس وقت کہ طلاق دینے کو خود عدت سے کہا ہو۔ واذ قال رجل طلق امرأتی قلہ ان یطلقہا فی المجلس ولعبدہ ولہ ان یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورت کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے۔ یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لائنہ تو وکیل۔ کیونکہ غیر کہ یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانتہ۔ اور وکیل کرنا استعانت ہے۔ یعنی جو کام خود کرتا ہے دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں۔ و۔ چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر مہین وکیل باقی رکھا۔ فلا یتقصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصود نہیں۔ و۔ کیونکہ وکیل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دینی ہے۔ بخلاف قولہ لامرأۃ طلقۃ نفک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو یہ تو وکیل نہیں ہے اور وکیل تو مومل کے واسطے کام کرتا ہے۔ لائنہا عالمۃ نفقہا مکان نملیکھا لا توکیلہا۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی۔ یعنی عدت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اس وقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال رجل طلقہا ان شئت۔ اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے۔ تو چاہتا محدود ہوگا۔ فلا ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولس للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاصہ اسکی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے۔ و۔ بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفر رحمہما والاول سوا۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یہ دونوں یکساں ہیں۔ لان التصحیح بالمشیتہ کعدۃ۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لائنہ یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کرے گا۔ و۔ کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل لہ بعد ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے۔ تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے۔ یعنی یہ توکیل نہیں ہے جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جود کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لامحالہ یہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لائنہ علقہ بالمشیتہ۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر مطلق کیا۔ والہ مالک ہو لانی یتصرف عن مشیتہ۔ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے۔ و۔ اور بیع بر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ و الطلاق یجمل التعلیق بخلاف البیع لائنہ لا یحکم۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لہا طلقۃ نفک مثلاً۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ فطلقت واحده۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ فی واحده۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لائنہا ملک ایقاع نکاح فتملک ایقاع الواحدۃ ضرورۃ۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی باوجود مالک ہوئی۔ و۔ اور یہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار یا ضروری بخلاف قولہ اختاری و اختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر مگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کافی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ بیان عدت کی مشیت کو قطع نہیں ہے اور علی ہذا اختیار اگر چہ شوہر کے قصد کار کیکن بیان عدت کی مشیت پر اسے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاق حبیہ ہوگی۔ فافہم۔ م۔ و وقال لہا طلقۃ نفک واحده۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسها مثلاً پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دین - حالانکہ اسکے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں - لم یقع نفسی عند
 ابی حنیفہ - واما ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی - و قال یقع واحدة - اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
 ہوگی - لانہا اتت بما ملکہ و زیادة - اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی - یعنی
 ایک سے دو یا بد کے لائی - و زائد لغویہ اور ایک واقع ہوئی - فصار کما اذا طلقها الزوج الف - تو ایسا ہوا جیسے
 شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں - و تہیز میں سے ۳ - وہ لایا جس کا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زیادہ لایا -
 پس زائد سب لغویہ اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں - لیکن مخفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوئی تو اور تین مغلطہ بابت اور
 ہزار میں مغلطہ بابت یا زیادہ میں فافہم - م - ولابی حنیفہ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا - اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت
 ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہیں کی - یعنی تین طلاقیں مغلطہ - م - نکاح انت مبتدأ - تو عورت نے سر سے اپنے
 آپ کو طلاقیں دینے والی ہوئی - یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہوئی - و علی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدیں تو واقع ہوگی
 م - و ہذا لان الزوج ملکہا الواحدة - اور امر نہ کوئی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رحبی کا مالک کیا - و اثنت
 غیر الواحدة - اور تین طلاقیں اس ایک کے معاصر ہیں - لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع - کیونکہ تین تو عدد مرکب
 مجموع کا نام ہے - والواحد فرد لا ترکیب فیہ - اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے - نکاح بینہما معاثرۃ علی سبیل
 المضادة - تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی معاثرۃ ہے - تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا - مگر جس نے مالک کیا تھا اسکی
 ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا بخلاف الزوج لا نہ تصرف بحکم المملک - برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
 حکم پر تصرف کرتا ہے - و جب اسنے ہزار طلاق دین و ایجاب صحیح ہوا اگر اس میں سے بقدر محل کے نافذ ہوگی اور وہ میں ازینہ الکافی
 و کذا ہی فی المسائلہ الاولی - اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالک ہو کر تصرف ہے - کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقوں
 کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی - لانہا ملکت الثلث - کیونکہ وہ تین طلاقوں کی مالک تھی -
 اما ہمنالہم ملک الثلث - اور بیان وہ تین طلاقوں کی مالک نہیں ہے - بلکہ صرف ایک طلاق کی مالک ہے - و ما اتت بما
 فوض الیہا - اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی - بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالک نہیں ہے - فلما - تو
 شوہر کا تفویض کرنا لغویات - اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں
 زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغویہ - کذا للدری و اللہ تعالیٰ اعلم - م -
 وان امر بالطلاق یکلک الرجعیۃ فطلعت بانئہ - اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت کر سکتی ہے
 پس عورت نے اپنے آپ کو بانئہ طلاق دیدی - یا برعکس ہوا یعنی امر بالیائین فطلعت رجعیۃ یا شوہر نے
 عورت کو بانئہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی - وقع الامر بہ الزوج - تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے حکم دیا ہے - و
 کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے - پس بیان دو مسئلہ ہیں - یعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلق نفسك
 واحدة المک الرجعیۃ - پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
 - یا ایک طلاق دے - فقول طلقت نفسي واحدة بانئہ - پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بانئہ طلاق
 دی - فیقع رجعیۃ - تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی - لانہا اتت بالاصل و زیادة وصف کما ذکرنا فی لغو الوصف و یقف
 الاصل - کیونکہ عورت اصل کو سب زیادتی وصف کے لائی جیسے کہ ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بانئہ لائی تو وصف لغوی ہوا اور
 اس طلاق باقی ہی و معنی الثانیۃ ان یقول لہا طلق نفسك واحدة بانئہ - اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
 اپنے نفس کو ایک طلاق بانئہ دے - فقول طلقت نفسي واحدة رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک

رجعیہ دی۔ قیقع بائنتہ۔ تو طلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحده رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت
 رجعیہ ہی عورت کی طرف سے لغو حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفتہ لم یفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
 وون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر اپنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنتہ ہو
 تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے۔ اور اصل اسنے واقع
 کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بلا وہ لغو ہے۔ فصار کانا مقتصر علی
 الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقرار کیا۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی۔ میں نے اپنے آپ کو
 یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفة التي علیہا الزوج بائنتا اور رجعیاً۔ تو یہ طلاق ہی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
 معین کی خواہ بائنت یا رجعی۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنتہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔
 اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہی الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بیکار
 کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں رجعیہ ہی۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مطلقہ ہوں۔ وان قال لہا طلقے نفسک ثلثا ان شئت فطلعت
 واحده لم یقع شیء۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
 واقع ہوگی۔ لان معناه۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے۔ کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثالث
 اگر تین طلاقیں چاہے۔ وہی بالیقاع الواحدة ما شئت الثالث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں
 چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط
 نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع ہوگی۔ ولو قال لہا طلقے نفسک واحده ان شئت فطلعت ثلثا۔
 اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دین۔ فکذلک عندنا فی
 رحم۔ تو بھی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان شیتہ الثالث لیست بشیتہ للواحدة کا یقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا
 چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
 کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۳۔ بائنتہ غلطہ
 ہے اور ایک خفیہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقال لا یقع واحده لان شیتہ الثالث شیتہ الواحدة کما ان الیقاعا یقع
 للواحدة فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا
 واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا یقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش
 یا یقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان
 شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے اگر تو چاہے۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس
 عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت پس مرد نے کہا کہ میں نے
 چاہی۔ یہی طلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے۔ تو بھی طالق نہ ہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہو گیا۔ یعنی
 عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جائز ہے۔ لانہ علق طلاقہا بالشیئۃ المرسلۃ کیونکہ شوہر نے عورت کی طلاق کو مشیت
 مرسلہ پر معلق کیا تھا۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
 کہنا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرض کہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
 جائز ہے کہ سلسلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
 عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقہ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی۔ تو مرسلہ نہیں رکھی۔

کیونکہ ہونے کا کہ من چاہتی ہوں اس شرط سے کہ توجاہ ہے۔ فلم یوجد الشرط۔ تو نفویض کی شرط نہیں پائی گئی۔ منہ ان اگر عورت یہی کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہوا بلکہ نفویض بھی باطل ہوگی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وہ سوال اطلاق بمال لا یعنیہا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا یعنی کام میں منہ یعنی شوہر کی اثبت شرط لگانے میں۔ فخصت الامر من یدہا۔ تو اختیار عورت کے ہاتھ سے کھل گیا۔ کیونکہ وہ تو جس تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو یہاں نفیر نہ مشغول نہوا۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور نفویض بھی کھل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہی تو واقع ہو چکا جواب دیا کہ۔ ولایقع الطلاق بقولہ شئت وان لوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی اگرچہ اسے نیت کی ہو۔ لانه یس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیسیر الزوج شائئاً طلاقاً۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہوتا کہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے۔ منہ۔ بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر توجاہ ہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر توجاہ ہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق نہو کہ نہیں تو مرد اسکی طلاق چاہتے والا نہیں ہوا اگر کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والہیہ لا تعل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہ ہو۔ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب میں بدین ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہ میں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہو۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہوگا ہاں اگر عورت نے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے ہی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی حتیٰ لو قال شئت طلاقاً تک یقع اذا لوی۔ حتیٰ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی تو مستبراً نیت کے واقع ہو جائیگی۔ منہ یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہر گز لہذا جب شوہر نے کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی پھر واقع کی تو واقع ہو جائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانه ایقاع مبتدأ۔ بلکہ یہ عبید واقع کرنا ہوگا۔ اذ منشیہ تبیی عن الوجود۔ اسو اسے کہ خواہش آگاہ کرتی ہو جو دوسرے۔ منہ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیا ہو تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے کے بعد کی طرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسے موجود کی اگرچہ نفاذ ہوا کہ کیا گو ایران کہا کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی اور دیدی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقاً لانه لا یشی عن الوجود۔ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے نیت ہی طلاق چاہی اور ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا ہر منہ۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کہتا ہو اور کبھی مکرہ چیز کا قصد کرتا ہو کسی ضرورت سے تو جہاں تک ممکن ہو وہ اسکا عمل میں نہیں لاتا بلکہ ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر نہیں ہر جبکہ اظہار کرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکا موجود نہونا اس پر گران و مکرہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ موجود کرے گا اور جب پہنچے طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مان نہیں کرے اسے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش کی اسو اسے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بلکہ اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے نفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسے شرط مسئلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا۔ اور کہا کہ اگر توجاہ ہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء ربی۔ اور یوں ہی اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے۔ منہ۔ گو یا اور کہا کہ میں یوں نہیں چاہتی ہوں ان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو۔ منہ یعنی کسی امر پر شرط دیا۔ لاسلم تم بھی بعد۔ ایسے امر پر جو موجود نہیں ہو اور منہ۔ مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا ولیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرے یا میرا بھائی آجائے غرض کہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور نفویض بھی باطل ہو گئی۔ لسا ذکرنا ان الماتی یہ مشیہ معلقہ فلا یقع الطلاق ویظل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ خواہش لائی ہو مشیت معلقہ ہی تو طلاق نہوگی اور نفویض ملکی وان قالت قد شئت ان کان کذا الامر قد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو اور یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طالعہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہے۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً طالعہ ہو اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجر طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا ہے تعلیق کرنا درحقیقت بالفصل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا بیان کیا مثلاً یا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تجیز کے معنی بالفعل کرنا بدین کسی چیز پر تعلیق و وقت کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا نأشئت او متی شئت او متی باشت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ ہو جب تو چاہے یا جسی کہ تو چاہے یا ہر گاہ کہ تو چاہے یا ہر گاہیکہ تو چاہے۔ معنی اس کے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جو وقت وہ چاہے اسکو ممکن ہے۔ فردت الامر۔ بھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا۔ و۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ سلم یکن رد۔ تو یہ رد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اسنے اس وقت خاص پر رد کیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو بھی نہیں آئے تو انہیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہو گی۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی و متی ما۔ چنانچہ کلمۃ متی اور متی ما۔ جس کا ترجمہ ہر گاہ اور ہر گاہیکہ۔ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلا تھا للوقت وہی عامتہ فی الاوقات کہلا۔ اسوجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ کاتہ قال فی اسی وقت شئت گو یا شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے ہر جو وقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہو گی بالاجماع۔ اسین کچھ خلاف نہیں ہے۔ ولو بدت الامر لم یکن رد الا لانہ ملکہا اطلاق فی الوقت الذی شئت اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہیں رد ہو گی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے فلم یکن تملیکاً قبل المشیۃ حتی یرتد یا رد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوتی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے۔ و۔ جب خواہش سے مالک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسها الا واحده۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک۔ معنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانہا تعدم الا زمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التعلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے۔ یعنی جو وقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولا یملک تطلقاً بعد تطلق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ یہ تو کلمۃ متی کی تفصیل ہے۔ واما کلمۃ اذا واذما۔ را بیان کلمہ اذا اور اذما۔ کا۔ فہی و متی سواہ عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونوں یکساں ہیں۔ معنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعین کے واسطے ہے بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے بشرط حرف ان کے ہونا، لیکن بیان خل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار مبدلاً فلا ینحج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہے جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن بیان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہو گا۔ معنی بیان اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جاتا چاہے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا کھل گیا تو شک کی وجہ سے موجودہ چیز کو نکال صحیح نہیں ہے پس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مرست قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے۔ و۔ فصل زمانہ بکھڑت طلاق مضاف کرنے میں۔ ولو قال لہا انت طالق کما شئت فلہا ان تطلق نفسها واحده بعد و متی متی تطلق نفسها مثلاً۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالعہ ہے ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دے دے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ کیونکہ تین ہی انتہائے تملیک ہے۔ لان کما موجب مکرار الافعال۔ اور

کہ کلمہ کلمہ (ہر بار) موجب تکرار افعال ہر فن یعنی افعال کو بار بار دے تو وہ برابر انتہائے حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلمہ کے حکم سے طلاق دے لے کیونکہ کلمہ اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق یصرف الی الملك القائم۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک کی طرف بھیجی جو قائم ہو۔ اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ کو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہوگا حتیٰ لو عادت الیہ بعد زواج آخر و طلقت نفسها لم یقع شئ۔ حتیٰ کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانا ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے پیدا ہوئی ہر فن۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق نفسها لثانی کلمہ واحدة۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بولی میں اپنے کو تین طلاقیں دیدے۔ لانا تو جب عموم افراد لا عموم الاجتماع فلا ملک الا نقل جملہ و جمعا۔ کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے۔ تو عورت کو ایک بار کی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہر فن۔ یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کر کے دے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دین یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او ہین شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتیٰ لشاء۔ تو طالعہ نہوگی۔ یہاں تک کہ چاہے فن۔ لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسها فلا مشعہ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمہ حیث و این من اسما و المکان۔ کیونکہ حیث دین دو نون اسم مکان سے ہیں فن۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ و الطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں فیلحق تو جگہ کا ذکر نہ ہو گیا۔ دستیقہ ذکر مطلق المشعہ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر ہا فن۔ اور جب عورت سے کہے کہ تو طالعہ ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑ جاتی ہے۔ فقطصر علی المجلس میں اسی مجلس تک مقصود ہوگی فن۔ خلاصہ یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ بخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتیٰ لقع فی زمان دون زمان۔ حتیٰ کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں فن۔ اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتباره خصوصاً و عمومًا۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا فن۔ مثلاً کہے کہ توکل طالعہ ہے تو حضور کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو حجت چاہے طالعہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلق ملک الرجعة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی سہین شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ معنادہ قبل المشیت یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی فن۔ کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی کیفیت بائنہ یا رجعیہ یا منغلہ۔ فان قالت قد شئت رجعیہ بائنہ او منغلہ وقال الزوج ذلک و میت فهو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں منغلہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جب مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطالبة بین مشیتہا و ارادۃ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی فن۔ مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ارادت ثلثا و الزوج اراد واحدة بائنہ

عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہو یا منخلط مثلاً قواس وصف کے لیے ذوات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق
 بقومہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے و ثبوت ہونا
 کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق جب پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر خود اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت
 کیا جاوے کیونکہ اس وقت میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لہا ان طلاق
 کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے جقدر کہ تو چاہے۔ یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ماشئت۔ یا جو کچھ کہ تو
 چاہے۔ کیونکہ لفظ عام ہے۔ طلاق نفسہا ما شئت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقین چاہے دیدے۔ لاسہما يستعملان
 للعدو۔ کیونکہ کم واکا یہ محاورہ عدو کے واسطے ہے۔ فقہ فوض الیہا اسی عدو شئت۔ تو مرد نے عورت کو سہر دیا کہ جتنی طلاقین
 چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی)
 تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان رداً۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائیگی۔ مثلاً کہا کہ میں
 کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ یا جلد یہ تفویض مرن مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد ہو خطاب
 فی الحال فیکتضی الجواب فی الحال۔ اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مگر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب
 بھی فی الحال چاہتا ہے۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقہ نفسک من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے
 کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحداً او ثنتين۔ تو عورت کو اختیار ہوگا
 کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقین دے۔ ولا تطلق ثلثاً۔ اور تین طلاقین نہیں دے سکتی ہے۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقال لا تطلق ثلثاً ان شئت
 اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقین دیدے۔ لان کلمۃ ما حکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتعمیم فعل علی تریز مجلس
 اسواسطے کہ لفظ ما۔ تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمۃ من (سے) کبھی تریز کے لیے استعمال ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تریز پر متحمل ہوگا۔ ف
 خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف تنہا پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک در تین خواہ
 بائنہ غرض کہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ
 دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے
 اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو حرف تنہا کے شک سے اختیار خارج ہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوے کہ تین کی نظر
 میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھائے میرے
 طعام سے جو کچھ تیرا چاہے۔ یعنی کل طعام تک چاہے کھائے۔ او طلق من نسائی من شئت۔ یا میری عورتوں میں سے
 جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے۔ یعنی کل عورتیں جاہل تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفہ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض اور
 ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حرف تنہا تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے
 ہے اور حقیقی معنی یہاں بلا تردد دہتے ہیں تو لیے جاوے پس تین طلاقوں میں سے دو تک دیوے۔ و بالتعمیم۔ اور لفظ ما واسطے تعمیم کے
 ہے۔ ف۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے۔ ف۔ اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے
 حقیقی معنی پر عمل ہو گیا۔ پس بیان تنہا سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض لینے دو تک میں ہوتی ہے
 تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاوے۔ و فیما استشهد بہ ترک التبعض۔ اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے
 اس میں تبعیض متروک کر دی گئی ہے۔ ف۔ وجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ ان کے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کئی ماشئت من طعامی۔ یعنی
 کھائے جو کچھ تیرا چاہے میرے طعام سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دل کو لکر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی

منگی مراد نہیں تو تبیض متروک ہوئی۔ لہذا اہلار السماحتہ بوجہ دلالت اہلار دلیری کے فت یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا ہر اسی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اسکو طلاق دیے یہاں بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا۔ اولعموم الصفۃ وہی المشیتہ یعنی بوجہ صفت کے عام ہوتے کے اور وہ غمّاش ہر فت یہ حکم کلی عورتوں کو شامل ہو گیا۔ اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دے دے اور ظاہر ہے کہ شاید کل عورتیں طلاق چاہنے والیاں ہو جاوین تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا۔ حتیٰ لو قال من شئت کان علی الخلاف۔ حتیٰ کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا فت یعنی اگر یوں کہتا کہ میری عورتوں سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ بیان تو صرف اسی شخص کی مشیت پر تو ہیں۔ (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق بیکار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقیں دینے کا جواز ہے اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہیں رہیگی اور مرد خود مختار نہ کہنا قیل اور مرجع کے نزدیک ایک ایک بانہ دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرط عورت کی ضرورت تین غلطی کی پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض میں اسی قدر کی نیت کی ہو حتیٰ کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق میں قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہے کہ واللہ میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دوں گا یہ اسطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تجھے طلاق دیں یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا ہے اور تحقیق اسکی اصول میں ہے۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق دیں تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہیں جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لیے نہ زمین اس چیز میں جسکا وہ مالک نہیں ہے اور عتق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں ہے۔ و اذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف منافی کیا فت مثلاً کہا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تو طالق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ بتانا چاہیے کہ اصول الفقہ میں محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہو گا کہ نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالق ہے اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہے لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی مثل ان یقول لامرأۃ ان تزوجک فانت طالق۔ مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھے نکاح کیا تو تو طالق ہے۔ او کل امرأۃ تزوجانی طالق۔ لہذا کہ ہر عورت کہ جسکو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طالق ہے فت تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی فت اسلئے کہ اسنے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اسکا اثر جب ہو تا ہے کہ شرط پائی جاوے اور بیان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہر فت۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے لیکن اسنے سنی بھی ہم بیان کر چکے۔ و لانا ان ہذا تصرف یمن بوجود الشرط و البحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تقریر ہے کہ اگر شرط و جزاء موجود ہے فت۔ اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشرط لصحة قیام الملك فی الحال۔ نو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ورنہ۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و الملك متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ نہ۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ و قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے۔ یعنی وجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باہم رہنا جو اس وقت اثر ہو اسکا محل چاہیے۔ و ہو قائم بالمستصرف۔ اور یہ سنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں و نہ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مستقنی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں جانتا۔ و الحدیث محمول علی نفی التخییر اور حدیث مزبور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیکھتا جس میں ملک نہ ہو۔ و نہ۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ و خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہتھنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جس نے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالق ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر غور ہوگا اور اس وقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اور ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتیٰ کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالق ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض نہوہر بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھے طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالق ہے تو بعد نکاح کے طالق ہوگی۔ و طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ و حدیث میں سنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ و الحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے و جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ اور کاشعبی و الزہری وغیرہا۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما۔ محمول شامی و مسلم بن عبد اللہ و سعید بن اسیب و ابو بکر بن عمرو بن حرم و ابو بکر بن عبد اللہ و شریح و غنی و غیرہم اور یہی قول ملک و ہبہ و اذاعی و غیرہم کا ہے۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ و طبرانی میں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا۔ پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مفید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالق ہے۔ و ہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجلہ اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ سلطان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے۔ و جوت یہ کلام کیا۔ و الطاہر بقا و الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یقیناً۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا و ہمارے نزدیک۔ او ایقاعاً۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا۔ و شافعی رحمہ کے نزدیک۔ لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ و خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ۔ و لا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحال مالکاً او یضیف الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جیسی کہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے۔ مثلاً اگر میں تجھے نکاح کروں یا کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھے طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طالق ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ سلطان الحجاز و لا بد ان یکون ظاہر الیکون صحیحاً۔ کیونکہ ضرور ہے کہ ظاہر ہو کہ عورت دہانے والا ہو جائے۔ و نہ۔ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے

خوف و لا دے۔ فی تحقیق معنی الیمین و هو القوة والظہور باحد ہدین۔ تو قسم کے معنی تحقیق ہوئے اور وہ قوت و ظہور
 ہو پذیر یعنی ان دونوں میں سے ایک بات کے ف۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اس وقت طلاق
 کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائیگا۔ والا ضافہ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانه ظاہر عند سببہ۔ اور ملک
 کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جائے۔ قال
 الاحمبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالق ہے۔ ثم
 تزوجها فدخلت الدار لم تطلق۔ بجز اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالعہ نہیں ہوگی۔ سلاک
 الحالف یسب بالک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ وما اضافہ الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے
 طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منهما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
 ضرور ہے۔ ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل کلما
 ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں آن۔ اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی۔ متی ما۔ ف۔ اور حرث ما زادہ بغرض
 تاکید۔ لان الشرط مشتق من العلامة۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے
 ضارب و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از موجد ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہو اور یہاں
 شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو معنی علامت ہے اسبواسطے
 کہتے ہیں کہ انشاء السامۃ یعنی علامات قیاس۔ پس چونکہ شرط جو بیان مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے اخذ ہے۔ وندہ الالفاظ
 مایلیہا افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے
 فکون علامات علی الحث۔ تو یہ حاث ہو جانے کے علامات ہونگے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ کما دخلت الدار فانت طالق۔ ہر بار
 کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالعہ ہے پس طالعہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ
 کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزا یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہونے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے اخذ
 ہے علامہ بدین انکا استعمال بمقام شرط عرب سے سمجھ کر ہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلیہ ان صرف للشرط لیس فیہا معنی
 الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وبراہا ملحق بہا۔ اور
 حرث ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمہ کل لیس
 بشرط حقیقہ۔ اور لفظ کل و حقیقت شرط نہیں ہے۔ لان مایلیہا اسم۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے۔ ف۔ چنانچہ
 شال آتی ہے۔ و الشرط ما يتعلق بہ الجزء والجزء یتعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزء متعلق ہو اور جزء دون کا
 تعلق فعلوں سے ہوتا ہے۔ ف۔ تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہو نا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
 الفعل بالاسم الذی ملیہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے
 وکل سے ملتا ہوا آتا ہے۔ شل قولک کل عبدہ اشتیریۃ فموجر۔ جیسے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے۔ ف۔ اس میں
 خریداری غلام پر اسکی آزادی شرط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا ہے اسلئے کل کو
 شرط سے ملا دیا گیا۔ گویا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ہذہ الالفاظ اذا وحده الشرط انحل و انتہت
 الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم ختم ہو کر ختم ہو گئی۔ مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے ہائے طلاق
 ہو کر پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزا نازل ہوئی یعنی بالک ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانه غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لفقہ۔
 کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فوجود الفعل مرۃ تیمم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری

ہو جائیگی۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ اور بقا علیہم ہر وقت شرط کے قسم باقی نہیں رہتی۔ تو ان الفاظ میں جان ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ ان فی کلمۃ کلمۃ۔ سوائے کلمۃ عدا (برابر) کے۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانہا تقتضیٰ تعیم الافعال۔ کیونکہ کلمۃ افعال کی تعیم نہ مقتضیٰ ہے۔ قسم یعنی ہر بار جب ایسا فعل ہو تو یہ جزا ہے۔ تو جب قسم کلمۃ سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہاء نہ ہوگی۔ پس اصل یہ ہے۔ قال اللہ تعالیٰ کلمۃ نصبت جلودہم بدلتاہم جلوداً غیر بالید و قوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب (تو) کلمۃ افعال کے چرچے چلاوے تو ہم ان چیزوں کے سواے بدل دینگے تاکہ دے عذاب کو چکھیں۔ قسم تو عذاب اور ایسا بار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعیم ہے۔ و سن ضرورۃ التعیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے۔ یعنی بار بار تکرار پر زور ہونا۔ یعنی جو فعل ایک بار ہو اسی کے فعل دوسری بار ہو تو وہی جزا ہو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ نیز ہم کہتا ہیں کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری بار مثل اول ہو بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کلمۃ کلمۃ افعال قانت طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو طالق ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی میں طالع ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا اور داخل ہوئی تو پھر طالع ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طالع ہوگی۔ حتیٰ کہ اس کے بعد اسکو طالع کی ضرورت ہے۔ قال فیہ تزوجا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ اسی بعد زوج آخر۔ یعنی دوسرے بعد پہلے طالع کے بعد نکاح کیا۔ و تکرار الشرط لم یقع شیء۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوئی۔ یعنی بعد طلاق کے بعد طلاق کے بعد ہر اول نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوئی کیونکہ عورت آزادہ برین طلاق کی ملک تھی وہ سب ہو چکی۔ لان باستیفاء الطلاقات الثلث الملوکات فی هذا النکاح لم یبق الخیرات۔ کیونکہ اس نکاح میں جسین قسم کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تیون طلاق پورے کر لین تو جزا نہیں ہے۔ قسم یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ و بقا علیہم بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ قسم تو حاصل ہوا کہ جب سکوہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق ہے۔ یہ طلاق ہر بار تک اسکی قدرت میں ہے ہر وقت شرط کے پڑی رہیگی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدتیہ تھا کہ شرط ہو اور جزا ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط ممکن ہے تو جزا نہ داروہ پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایک بار ختم و منتهی ہو چکی تو طلاق کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں ہو کرے گی۔ و فیہ خلاف زفر فرح و سنقر رہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس میں زفر فرح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ کے بعد کو بیان کرینگے۔ اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ و لو دخلت علی نفس التزوج۔ اور اگر کلمہ کلمہ (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ یاں قال کلمۃ تزوجت امرأۃ فی طالق یحتمل بکل مرة وان کان بعد زوج آخر۔ تو وہ ہر بار حانت ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح تمحقق ہوا وہ طالق ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے طلاق کے بعد ہو۔ لان العقاد با باعتبار ما یملک علیہا من الطلاق بالتزوج و ذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ ہے بوجہ نکاح کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ و زوال الملک بعد الیمین لای بطلما۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا۔ قسم کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جاسے ہے باطل ہوگی۔ لانہ لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ و الخیر اریاق لبقا و محمل۔ اور جزا کا محل یعنی عدا باقی ہونے سے جزا باقی ہے۔ قسم پس شرط و جزا دونوں باقی ہیں۔ فبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی ہے۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط نہ کر ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عدت پر انزی قرار لگانا ہوئی۔ لہذا فرمایا۔
 ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت ایمن و وقع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق
 واقع ہو گئی۔ لاناہ وجد الشرط والحمل قابل للمخاض فیقتزل الحزاء ولایبقی ایمن لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
 حمل قابل جزاء یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہی گی چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس لفظ سے
 مکرر محصل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت ایمن۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شیء۔ لاناہ دام المحلیۃ۔
 اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا محمل نہیں ہے۔ فلیما ارکب
 کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پرین طلاقین ہیں پھر حیلہ چاہو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بانٹ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء بخو ہو گئی پھر
 اس سے مکرر نکاح کرے اب رہا یہ کہ جو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں
 اختلاف کیا۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے اسے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول
 قول الزوج الا ان یقیم المرأة البیۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے ذرا سکے گواہ قبول ہونگے۔
 کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لاناہ متمسک بالاصل و هو عدم الشرط۔ اسلئے کہ شوہر تو اصل
 کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہ ہوتا۔ ولاناہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اسلئے کہ شوہر طلاق
 واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی دعویٰ ہے۔ فقول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ سدافع ہو کہ اگر شرط
 ایسی چیز ہو جو مردوں کے واسطے خاص ہوئی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ بھی قبول ہونگے
 کہ یون گواہی دین کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یون ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت ہے
 الخ ومانہ اسکے۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عدت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فلان کان الشرط لا یعلم الا من
 جہتہما فالقول قولہما فی حق نفسہما۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
 کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے۔ فقولہا ان یتزوجت فانت طالق
 وفلانہ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالق ہے۔ فقالت قد حضرت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حاملہ ہوئی۔
 فیر قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقت ہی ولم تطلق فلانہ۔ یہ خود طالق ہوئی
 اور فلانہ عورت طالق نہ ہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا طور طالق ہونا بھی استحسان کی دلیل ہے۔ والقیاس
 ان لا یقع لاناہ شرط فلا تصدق کمافی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہ ہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
 کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جلنے کی صورت میں تھا۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالق ہے پھر اسے کہا کہ میں
 گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان
 انہما امینۃ فی حق نفسہما۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے۔ یعنی جب اُسی کی
 خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یون ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار
 تو اسکا قول اُسی کی ذات پر محبت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم ذلک
 الا من جہتہما۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
 ہوگا۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حاملہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہی کہا
 فی حق العذر والنفسان۔ جیسا کہ دوبارہ حدیث میں ہے۔ لہذا یہ سن۔ صحت یہ کہ طلاق عورت کو مردان نفقہ
 دیتا ہے اسلئے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزری یا شوہر اول سے صحت

اور عورت نے کہا کہ میری نعدت گزر چکی و طہی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھے طہی کر لی بچہ طلاق دی اب شوہر اول پر حلال ہوں۔ یا شوہر نے طہی چاہی اسنے کہا کہ حالفہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہو اسی وجہ سے یہ کہیہ آیت اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہو سہا سی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہو۔ ولکنہا شاہدہ فی حق ضررہا۔ من ہے تہم۔ فلا یقبل قولہا فی حقہا۔ ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ سوتیائی ڈاہ کی وجہ سے اسمین تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا۔ اور بیان اختلاف کا ہے کہ شوہر نے انکا کیا۔ وکنہ لک لوقال ان کنت تجبین ان یعذبک الله فی نار جہنم فانت طالق وعبیدی حر۔ اور اسطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہو۔ یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت احبہ پس عورت نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ او قال ان کنت تجبین فانت طالق وبنہ معک۔ یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ غلام تیرے ساتھ ہے۔ فقالت احبک پس عورت بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے۔ لہذا فرمایا کہ۔ طلقت ہی۔ یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائیگی۔ ولم یعتق العبد۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں ولا تطلق صاحبہا۔ اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی۔ یعنی دوسری مثال میں۔ لما بینا۔ وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ اگر کوہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرے یا بچہ طلاق ہو اب یہ کہ جھوٹ ہوتا لازم نہیں۔ ولا یقین بکذبہا لانہا لشد کا بغضہا ایام قدر تحب التخلیص منہ بالعذاب۔ اور اسکے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت معوض رکھتی ہے شوہر سے بعض عذاب کے جھوٹ بالے کو پسند کرتی ہے۔ کیونکہ عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقت نہیں رکھتی ہیں۔ و فی حقہا نما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کا ذبیہ ففی حق غیرہا بقی الحکم علی الاصل وہی المحتمہ۔ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوا دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور وہ محبت ہے۔ اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثبوت نہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہے فافہم۔ و اذا قال لہا اذا حضت فانت طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حالفہ ہو تو طالقہ۔ فرائت الدم لم یقع الطلاق۔ پھر عورت سے خون دیکھا تو خالی خون سے طلاق واقع نہوگی۔ حتی یستمر ثلثہ ایام۔ یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہو۔ تاکہ وہ جہنم معتبر ہو ورنہ کم تو استخاضہ ہوگا۔ لان ما یقطع دو نہ لایکون حیضاً۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں منقطع ہوتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ تو وقت ہوگا۔ فاذا کانت ثلثہ ایام حکماً بالطلاق سن حیض حاضت۔ پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس دم سے وہ حالفہ ہوئی اسی وقت سے ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے۔ لہذا نہ بالامتداد و نہ من الرحم فکان حیضاً من الابتداء۔ کیونکہ تین دن تک متہ ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے جو وہ شروع سے حیض ہوا۔ ولو قال لہا اذا حضت حیضت فانت طالق۔ اور اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حالفہ ہو ایک حیض کر کے تو طالقہ ہے۔ پھر وہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا ہے کہ ہند ہو گئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا۔ لہذا طلاق حتی یطهر من حیضہا۔ تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یا غلط کہ اس حیض سے چاہے سلطان الحفصہ بالہا۔ اسلئے کہ لفظ حیض جملہ جو وقت میں ہا برہی جاتی ہے۔ ہی الکاملہ منہا۔ یہ پورا

حیض ہوتے اس واسطے کہ حیض کبار کے لیے ہے اور کیا برہمنی کہ پورا حیض ہو جاوے۔ ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء اور
 اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیض کو کہل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکما لہما بائتا ہما وذلک بالظہر۔ اور حیض کا
 کمال ہونا اس کے انتہاء ہو جانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہر وقت لہذا بابت ہونے پر طائفہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث
 استبراء جس کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوطاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دی ہو کہ
 الا لا تنکح الحیالی حتی یغین ولا الحیالی حتی یستبرئ بحیضہ۔ یعنی خیر دار ہو کہ حاملہ خورتوں سے دلی نکاح سے پہلے تک کہ وضع حمل کریں اور نہ
 غیر حمل والیوں سے پہلے تک کہ انکا استبراء بحیضہ کر لیا جاوے۔ اس میں حیض سے ایک پورا حیض مراد ہے۔ سو اب ابوداؤد اور الحاکم عن
 ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرطہ وسلم ورواہ ابوداؤد عن ریفیع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی بن کریم اللہ وجمہور
 ابوحدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالتالیف اور
 سنن میں روایات ہیں اور اسکی توثیق میں اختلاف اقوال و اختلاف روایات ہیں جو بزرگ علماء و متذہب ہیں مذکور ہیں اور حق
 یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجہ متعدد ہیں تو حدیث درج احسن بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اسی وقت حاکم نے تصحیح کی ہے۔
 اور کچھ تو صحیح آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ م۔ واذ قال است طالق اذا صمت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ طوائفہ
 ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا۔ پھر اسنے روزہ رکھا۔ طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم۔ تو جس
 روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طائفہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل متبذرا بذیہ یا ض النہار۔ کیونکہ یوم کا لفظ
 جب ایسے نفل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنا تو اس سے دن کی بخشی مراد ہوتی ہے۔ تو یہاں غروب
 تک روزہ رکھنا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اس کے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت۔ برخلاف اس کے
 جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے۔ تو طوائفہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طائفہ ہو جائیگی۔ لہذا لم یقدر
 بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ۔ کیونکہ ایسے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ملے گا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی کن وشرط
 کے پایا گیا۔ کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جناس سے رکتا۔ پس اگر ایک ساعت ہی ہوا تو صوم بباطل آتا
 اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نقل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامرأۃ ازاولات غلاما
 فانت طالق واحدة واذ اولدت جاریہ فانت طالق ثنتين۔ اور جس نے اپنی عورت سے کہا کہ جب تو لڑکا یا جنی طوائفہ واحدہ
 ہے اور جب تو لڑکی جنی تو طوائفہ بد وطلاق ہے۔ فولدت غلاما و جاریہ ولایدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی
 جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی ہے۔ لہذا فی القضاۃ تطلیقہ و فی التفرع تطلیقتان۔ تو حکم فقہاء میں مرد کی طرف
 سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقین لازم ہوں گی۔ و انقصت العدة۔ اور عدت گزر گئی۔ حتی کہ اب اس پر
 عدت نہیں رہی۔ لہذا اول ولدت الغلام اولاد وقعت واحدة و تنقضی عدتہا وضع الحاریہ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو
 اس پر ایک طلاق واقع ہوئی (اور اب بھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گزر جائیگی۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل
 ہے۔ ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال النقصان العدة۔ پھر لڑکی جننے سے اس پر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے
 کی حالت ہے۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہو گئی۔ ولولدت الحاریہ اولاد وقعت
 تطلیقتان و انقصت عدتہا وضع الغلام ثم لا تقع شئی اخر بہ لما ذکرنا نہ حال الانقضاء۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی
 تو اس پر دو طلاقین واقع ہوئیں اور بعد اسکے لڑکا جننے ہی عدت گزر گئی پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی دفعہ ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے
 کہ یہ عدت گزرنے کی حالت ہے۔ تو طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال لقیع واحدہ و فی حال لقیع ثنتين ان
 فلا یقع الثانیہ بالنسک والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک دفعہ واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو دفعہ

واقع ہوتی ہیں تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی۔ یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول زوجہ جی تو ایک ہی طلاق بڑی چاہیے یا وہ اول زوجہ کی جی تو دو طلاقیں بڑی چاہئیں پس ایک طلاق بڑی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ سو الا ولی ان تاخذ بالتین متعزلاً و احتیاطاً۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں۔

فت۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شہدہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہان شہدہ پہل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں شہدہ احتمالی ہے جسکا معارض دوسرا شہدہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شہدہ صرف متعزلاً کو مفید رہا۔ فاحفظہم۔ و

العدة منقضية یقین لما بینا۔ اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا۔ فت کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسری فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ وان قال لہا ان کلمت ابا عمرو و ابا یوسف فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سنکوہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے۔ فت یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے۔ ثلثہ طلقھا واحدة فبانت و انقضت عدتھا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بانہ ہو گئی و اسکی عدت گزر گئی۔

فت۔ تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقیں تک جو اختیار تھا اس میں سے اسنے ایک طلاق دیدی۔ پھر اگر اسکو نکاح میں لاوے تو صرف وہ طلاق تک اختیار رہ گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کہ تو اسکی جزا تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہی ہے۔ پس جب قسم باقی ہے اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجھا۔ پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح میں لیا۔ فکلمت ابا یوسف۔ پھر اسنے بکر سے کلام کیا۔ فت۔ تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اسنے ایسی حالت میں کلام کیا جب وہ حالت کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے البتہ ایسی حالت میں کلام کیا جب حالت کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فتی طالق ثلثا مع الواحدة الاولى۔ یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے۔ فت۔ یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اس پر پوری ہونگی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ وقال زفر فرح لایقع۔ اور زفر فرح نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی۔ فت۔ جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بانہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی مگر ایسی حالت میں کہ وہ سنکوہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اسبطح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر سنکوہ ہو تو میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ و ہذہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں میں ہے۔

اما ان وجد الشرطان فی الملک فقیع الطلاق و ہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ فت۔ خواہ اسطرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے کچھ نیچے یا ساتھی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق بڑی یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بانہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ عورت اسے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ اوو جاتی غیر الملک فلا یقع۔ یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہو کہ وہ سنکوہ حالت نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔

فت۔ بل خلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اسکو بانہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اسکا دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق میں ہوتا ہے کہ ثلثا عورت کو تین طلاقیں دیدیں اور اسنے مطلقہ کیا پھر اس سے

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوئی۔ م۔ او و جد الاول فی الملک
والثانی فی غیر الملک۔ یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ ف مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف نے مسئلہ اس طرح نہیں بیان کیا کہ حسین اول و دوم ہو بلکہ زید و بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے
دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک
میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً
تو بھی بالاتفاق تین طلاقین نہیں واقع ہونگی۔ لان الجواز لا یمنزل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جواز کا نازل ہونا
غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزا یعنی تین طلاقین نہیں واقع ہونگی۔ ف یعنی جزا تو اس وقت اُتری جب شرط پائی جاوے اور شرط
دو جزا میں از اجمال ایک جزا یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا اگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزا
یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزا اُتری مگر غیر ملک کی وجہ سے رائجان گئی۔ سوم اسکے
برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او و جد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ ف یعنی زید یا بکر کسی سے یہی
حالت میں کلام کیا کہ وہ حالت کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔
ف جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوئی اور جزا نازل ہوئی تو عورت ملک میں
ہو پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر کے۔ وہی مسالۃ کتاب الخلافیۃ۔ اور یہی کتاب کا خلاصہ
مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے۔ ف یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک
میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزا نہیں واقع ہوتی اسی طرح اگر یہ ہو کہ اول شرط غیر ملک میں اور
دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہ ہوگی۔ اذہما فی حکم الطلاق کشی واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطین طلاق کے
حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ ف توجب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہو مثل اول کے
غیر ملک میں رائجان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جبکہ جزو دونوں توجب دونوں
لجوازین و جزا واقع ہو گئی بشرطیکہ اس وقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت
غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزا سے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزا نہ ہوگی۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزا ہو تو جزا ضرور نازل ہو جائیگی
لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام بالملیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالت میں جو شرطیہ قسم کھائی
تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے۔ ف اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب کلام صحیح ہوا تو اسکا
اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک ایشرط۔ مگر ملک کی شرط لی گئی ہے۔ ف یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت
کے واسطے شرطیہ طلاق قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالت التعلیق یعنی جزا
غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح البہین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جو وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزا یعنی
طلاق کا یزنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ ف کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالباً
ممکن ہو حتیٰ کہ اگر کسی مردہ یا وجنبہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو فہرمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے حسین و قورع
ممکن ہو اور یہ بھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جو وقت شرطیہ تعلیق کی اس وقت منکوحہ ملو کہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عتد
تمام الشرط۔ یہ وقت شرط پوری ہونے کے ملو کہ ہو۔ لیمنزل الجواز لا ینزل الا فی الملک۔ تاکہ جزا یعنی تین طلاقین
عورت پر اُتریں کیونکہ جزا نہیں اُترتی مگر بھی کہ عورت منکوحہ ہو۔ ف کیونکہ جنبہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع ہے

ہونا بعد از اولیٰ نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اسکی یاقوت کافی موجود ہے تو اسکی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ و فیما بین ذلک حال ابقاء ایہمین۔ سو وہ دونوں امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے وقت یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ غیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حاکم کے ساتھ ہوتا ہے وہ موجود ہے۔ فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے وقت کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذ بقاء وہ بچلہ و ہوا الذمہ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالت کا ذمہ ہے وقت یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہ ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں جو وقت قسم کھائی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی رہیگی یہاں تک کہ پوری شرط پائی جاوے جاوے اس درمیان میں عورت مذکورہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ نہ ہو جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزا سے شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسألت میں اسنے شرط یہ لگائی کہ اگر کثیر الکلام کرنا زیادہ دیر سے متحقق ہو تو تجھے تین طلاقیں ہیں پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور حیثیت کہ دونوں سے کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائیس ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا ایک سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ صرف واحد تو اسی قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہو گئی۔ فاقم۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ پھر وہ حالت نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر یہ کہ جب عورت کو بائیس کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فاقم والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق سے طلاق ہو تو یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کوئی الحال میں طلاقیں دیدین تو بالکل ذمہ ہی جھوٹ گیا حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے بھی قسم کھائی۔ فطاعتھا ثلاثین۔ پھر اسکو دوبہی طلاقیں دیدین حتیٰ کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا تو حق نہیں ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ توجہت بزواج آخر و دخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت کے ساتھ دخل بھی کیا۔ پھر طلاق دیدی حتیٰ کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اس سے نکاح کیا یعنی عادت الی الاول پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طلاق ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقیں سے طلاق ہوگی یا صرف باقی ایک طلاق سے تو فرمایا کہ طلاق ثلاثا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین طلاقیں سے طلاق ہوگی۔ ف۔ کیونکہ نئے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین طلاقیں میں سے جو کچھ عورت کو دی ہو ان وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو تین ملک سے آدگی حتیٰ کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقیں کی ملکیت ہو جائیگی لہذا جب قسم باقی ہو اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی۔ و قال مجہد ہی طالق بالثانی من ثلاث۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر تین طلاق میں سے باقی دو ہو گئی حتیٰ کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

میں چکا ہو تو وہ واقع ہوگی اور یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ ۴۔ وہ جو قول زفر فرمے۔ اور یہی قول زفر فرمے۔ ۵۔ اصلہ ان الزوج الثالث
یہدم مادون الثالث عندہما فتقود الیہ بالثالث۔ اور اس اختلاف کی بنیاد اصل ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں کی طرح ہے تین سے کم کو بھی بیسٹ دیتا ہے تو عورت بھر اول شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں
کی ملکیت سے لوٹ آتی ہے۔ جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ ۶۔ وعند محمد وزفر لا یہدم مادون الثالث فتقود الیہ بالثالث
اور امام محمد وزفر فرمے کہ نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں سنا تا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پھر آوے گی۔ ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقین اسکو دیکھا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملک میں بھی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ عد طلاق واپس ہوگی۔ ۷۔ وسبعین من بعد ان مثلاً اللہ تعالیٰ۔
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب آئندہ بیان کریں گے۔ ۸۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثاً ثم
قال انت طالق ثلثاً۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقوں سے طلاق ہے یعنی شرطیہ قسم
کہاؤں بھرنی حال اسکو کہہ کہ تو طلاق ثلاث ہے۔ حتیٰ کہ طلاق فرض ہو گیا۔ فترجعت غرة۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا۔ ۹۔ اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے۔ ۱۰۔ و دخل بہا۔ اور
دوسرے شوہر سے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ حتیٰ کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی۔ ثم رجعت الی الاول
شوہر اول کی طرف لوٹ آئی۔ ۱۱۔ اس طرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ ۱۲۔ فدخلت الدار۔
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ ۱۳۔ حتیٰ کہ بارہمین شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اس میں جاوے تو تجھے تین طلاق
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے بعد یہ نکاح میں گئی۔ ۱۴۔ ثم یقع شئ۔ تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
۱۵۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ ۱۶۔ کیونکہ در بیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک میں نکاح ہو۔ ۱۷۔ وقال زفر یقع الثالث۔ اور زفر فرمے کہ تین طلاقین واقع ہونگی۔ لان الجزاء
ثالث مطلق لا طلاق الملفظ۔ کیونکہ جزا تین طلاقین واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے۔ ۱۸۔ اس میں یہ قید نہیں ہے
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھے ثلاث ہیں بلکہ طلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کوئی جب عورت کو خود تین
طلاقوں سے مخاطب کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہو۔ ۱۹۔ وقد یقی احتمال وقوعہا۔ حالانکہ طلاق
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ ۲۰۔ اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اس نکاح میں آجاوے۔ ۲۱۔ فیقع الیمین۔ تو قسم بھی باقی رہیگی
۲۲۔ اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ ۲۳۔ ولنا ان الجزاء طلاقات ہذا ملک لا ہما ہی المانعة۔ اور
ہماری دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقین ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقین ہیں کیونکہ یہی طلاقین اسکو اس گھر میں
جانے سے روکنے والی ہیں۔ ۲۴۔ کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی۔ ۲۵۔ تو ہمتے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو کیا۔ لان
الظاہر عدم ما یحدث۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے۔ ۲۶۔ ف۔ ۲۷۔ ف۔ ۲۸۔ ف۔ ۲۹۔ ف۔ ۳۰۔ ف۔
۳۱۔ ف۔ ۳۲۔ ف۔ ۳۳۔ ف۔ ۳۴۔ ف۔ ۳۵۔ ف۔ ۳۶۔ ف۔ ۳۷۔ ف۔ ۳۸۔ ف۔ ۳۹۔ ف۔ ۴۰۔ ف۔ ۴۱۔ ف۔ ۴۲۔ ف۔ ۴۳۔ ف۔ ۴۴۔ ف۔ ۴۵۔ ف۔ ۴۶۔ ف۔ ۴۷۔ ف۔ ۴۸۔ ف۔ ۴۹۔ ف۔ ۵۰۔ ف۔
۵۱۔ ف۔ ۵۲۔ ف۔ ۵۳۔ ف۔ ۵۴۔ ف۔ ۵۵۔ ف۔ ۵۶۔ ف۔ ۵۷۔ ف۔ ۵۸۔ ف۔ ۵۹۔ ف۔ ۶۰۔ ف۔ ۶۱۔ ف۔ ۶۲۔ ف۔ ۶۳۔ ف۔ ۶۴۔ ف۔ ۶۵۔ ف۔ ۶۶۔ ف۔ ۶۷۔ ف۔ ۶۸۔ ف۔ ۶۹۔ ف۔ ۷۰۔ ف۔
۷۱۔ ف۔ ۷۲۔ ف۔ ۷۳۔ ف۔ ۷۴۔ ف۔ ۷۵۔ ف۔ ۷۶۔ ف۔ ۷۷۔ ف۔ ۷۸۔ ف۔ ۷۹۔ ف۔ ۸۰۔ ف۔ ۸۱۔ ف۔ ۸۲۔ ف۔ ۸۳۔ ف۔ ۸۴۔ ف۔ ۸۵۔ ف۔ ۸۶۔ ف۔ ۸۷۔ ف۔ ۸۸۔ ف۔ ۸۹۔ ف۔ ۹۰۔ ف۔
۹۱۔ ف۔ ۹۲۔ ف۔ ۹۳۔ ف۔ ۹۴۔ ف۔ ۹۵۔ ف۔ ۹۶۔ ف۔ ۹۷۔ ف۔ ۹۸۔ ف۔ ۹۹۔ ف۔ ۱۰۰۔ ف۔

ہو کر وہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہے تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الخیراء باقی بقا محملہ۔ کیونکہ خیراء باقی ہو جو اہل باقی ہو
کے وقت اور چاہوں تو قہر کر کے انقضائے قسم کے وقت یہ عورت اسکی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرعاً پائے جانے کے
وقت خیراء کے لیے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور درجہ بان میں قسم باقی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے
منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین کیا ہو اور غلطہ ثلثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع
ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسے نکاح میں آئی تو قسم بعد کثرت جانے کے نہیں جو طری جائیگی فافہم۔ م۔ پھر واضح ہے
کہ جو طلی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگاؤ سے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی وطی کا
معاوضہ بطور نہر کے لازم آتا ہے اسکو عقراً اور بھی مہر ملتے ہیں۔ ولوقال لامرأته اذا جامعک فانت طالق ثلثاً۔ او
اگر اپنی جو رد منکرہ سے کہا کہ جب میں نے تجھے جماع کیا تو تین طلاق سے طالق ہے۔ فبامہما۔ پھر اس عورت سے جماع کیا۔ فلما
اتقی النسيان طلقت ثلثاً۔ تو جہجی وہ دن کے نسیان باہم ملے تھی وہ تین طلاق سے طالق ہو گئی۔ فانت اور خان کا نسیان
سے لیا اس وقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اس کے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ
اس سے جدا ہو جائے۔ وان لبث ساعة۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک بٹھرا رہی ہو یعنی جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن
مہر جب علیہ المہر۔ مرد پر مہر نہیں واجب ہوگا۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو اسنے درنگ کیا تو اس وطی سے عقرب نہیں
واجب ہوگا اور عقرب کا اندازہ بیان ایسی عورت کے نسل عورتوں کا ہر ایک اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر مثل نہیں واجب ہوگا۔ درجی ہر وقت
ہے۔ وان اخرجه ثم ادخله وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر مثل واجب
ہوگا۔ ف۔ اور یہ حکم سمجھنا چاہیے کہ جہاں آدمی سمجھتا ہے کہ اگر جو رد کر لیا کہ جب تجھے جماع کر دے تو تو طالق ثلث ہے وہ عورت جب طالق
ہوگی کہ ایک مرتبہ اپنی شوہر سے بوری کرے حالانکہ یہ اس سے بچا کرے کی نادرانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر
ایک دو ہو گئی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب وطی گویا جنبیہ عورت کے
ساتھ شبہہ میں کی تو بغیر نکاح مہر مثل نہیں اور بعد نکاح کے مہر مثل باتفاق مہر مثل ہے۔ وکذا اذا قال لامرأته۔ اور یوں ہی
اگر اپنی باندی سے کہا۔ ف۔ جس سے وطی کر سکتا ہے۔ اذا جامعک فانت حرة۔ جب میں تجھے جماع کروں تو تو آزادہ ہے۔ ف۔
تو جہجی مولیٰ نے حشفہ اندر کیا یعنی غتہ سے غتہ طلاق باندی آزادہ ہو گئی پھر اگر مولیٰ ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ میں
مولیٰ پر اسکا عقرب نہیں مہر مثل واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نکاح نکال دے تو واجب ہوگا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب المہر فی الفصل
الاول ایضا لوجود الجماع بالدم علیہ۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ امام ابویوسف نے پہلی صورت میں بھی
مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے۔ یا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا یا ایسا کہ طالق حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے
موجب عقرب اور حرام ہے۔ الا انہ لا یجب علیہ النکاح لاحتیاجہ۔ مگر حدیثنا اس پر اسوجہ سے واجب نہیں کہ فعل متحد ہے۔ ف۔ یعنی
وہی ذاتاً برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ذاتاً شروع میں حلال تھا۔ وجہ الظاہر ان الجماع اذ خال
الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج میں ڈالنا۔ ف۔ اور بعد مطلقہ یا آزاد ہونے
کے پھر داخل کرنا نہیں پایا گیا۔ ولادوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اس کے واسطے دوام ہو۔ ف۔ وہ تو
فوت ہو چکا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ذاتاً دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر میں بیٹھا ہے اور کہا کہ ذاتاً اس گھر میں
نہیں داخل ہو گا تو گھڑی بھر گھر جانے سے اسکا داخل ہونا نہیں متحقق ہوگا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ذاتاً نہیں پایا گیا
تو عقرب بھی واجب نہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم اوج۔ برخلاف اس کے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا۔ ف۔ یہ ذاتاً
یعنی جماع کرنا حدیث متحقق ہو یا پس عقرب واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی ہے اور

جسین حد شرعی لازم آوے اس میں عقروہر نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ان نزام ہے۔ الا ان الحد واجب
شبهہ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود بھی
ایک ہے۔ بلکہ عوام اپنی شرط یہ قسم سے بھی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالق ہے اور تحقیق مذکور آخری ہے
بلکہ شبهہ خود موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے خدا جان بوجھ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذالم یجب الحد وجب العقلان لوطی
لا یخلو عن احدہما۔ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقروہر واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام) میں جو طی واقع ہو وہ ان دونوں
میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی۔ خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقروہر لازم ہوگا باستثنائے دو صورتوں کے ذوقی
اور عقروہر مراد ہر مثل ہے قالہ الامام العتباتی رحمہ۔ بھر مسئلہ میں طلاق منقطعہ یا بانہ کی قید ہے۔ ولو کان الطلاق طلاقاً جعلاً
اور اگر طلاق رجعی ہو۔ مثلاً کہا کہ تجھے جماع کروں تو تو طالق بیک طلاق یا بدو طلاق ہے اور اگر کشتان ملاحتی کہ طلاق رجعی
پڑ گئی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے یا۔ بعید مر اجعاً
باللباش عند ابی یوسف خلافاً ل محمد۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراؤ کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول
محمد کے۔ لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا۔ منی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے نکاح
کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراؤ ہے بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہر جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک
بوجہ ٹھہراؤ کے جو جبہ جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثم اوجح حصار مر اجعاً بالاجماع
وجود الاجماع۔ اور اگر اسنے نکاح لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ یعنی اس صورت
میں امام محمد کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی الاستثناء۔۔۔ یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر

ایسا لفظ ملا جس سے طلاق کا اثر نہوایا تھار کہ ہوا تو یہ استثناء ہے خواہ حرت استثناء والا غیرہ ہو یا مہنی ہوں جیسے انشاء اللہ لکھا
م۔ واذ اقال لاسرائل انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ متصلاً۔ اور اگر اپنی جو رد منکوحہ سے کہا کہ تو طالق انشاء اللہ لکھا
ہے بلکہ لکھا کہ یعنی تو طالق ہے اسکے ساتھ انشاء اللہ لکھا۔ لا ہوا کہا۔ الگ نہیں کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگا
ف۔ کیونکہ مہنی یہ ہوئے کہ تو طالق اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی
لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً بہ لاحت علیہ۔ اس دلیل سے کہ انشاء
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا عتاق کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ لکھا اسکے ساتھ متصل کہا تو اس پر حاکم
ہونا نہیں ہے۔ یعنی ماسکی قسم بھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صحیح ہے
کہ انشاء اللہ لکھا کا کلمہ طلاق یا عتاق میں ملانے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ بھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی و ابوداؤد و نسائی
و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع ہے اسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی
ایوب سختیانی نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی ہیں اس دلیل مخصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانے سے طلاق
یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانہ انی بصورتہ الشرط فیکون تعلیقاً من ہذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالت اس کلام کو
شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط ہے۔ فانما عدم قبل الشرط۔ اور بشرط
سے پہلے ملنا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالق ہے اور اسے بر غاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اسکے ساتھ
ہو یا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور مہنی یہ ہو گئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہوئی بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق
ہوے پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو سنا ہے۔ بھر جب شرط بائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی جزو ہوتی ہے جسکا

ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ والشرط لا یعلم ہوتا۔ اور بیان شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ
 انشاء اللہ کے لئے چاہی۔ فیکون اعدا ما من الاصل۔ تو یہ جیسے مٹانا ہو گیا۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے پہلے اور جیسے
 غیر معلوم چیز ہو تو جیسے مٹی۔ لہذا اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جسے اللہ تعالیٰ نے
 چاہی یا کہا کہ تو طلاق ہے مگر آنکہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ اور جب معلوم نہ ہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر جن نے
 چاہی یا دو بار یا تین بار چاہی غرض کہ جسے چاہئے پر وقت نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہے اور وجہ یہ کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر
 مٹ گیا۔ ولہذا بشرط ان یکون متصلا بہ۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلمہ سے متصل واقع ہو۔ بشرط
 سائر الشرط۔ ہمزہ دوسری شرطوں کے۔ ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہ ہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو بغیر
 ہو جائیگا کیونکہ ایک ساتھ کوئی کلمہ بدلے والا نہیں ہے لہذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق کہہ سکے تو کس سے قطعاً
 سکوت ہو بدون سانس ٹپنے کے۔ حیثیت حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائیگا۔ اور عورت طالق ہو گئی۔
 فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعد رجوعا عن الاول۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان
 کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہو گا۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ انقطاع سے رجعت کرے جبکہ
 ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا نسخ کرنا ہو گیا اور نسخ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ الحاصل
 طلاق واقع نہ ہونا چھٹی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہ ہو اور فتح اللہ وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے انشاء اللہ تعالیٰ
 بھولے سے کہا تو صحیح کلام ہے اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی
 نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالق ہے تو نہیں واقع ہو گئی ہے۔ ولکن اذا مات قبل قوله انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یوں ہی اگر
 مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طلاق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی۔ لہذا بالاستثناء
 خبیج الکلام من ان یکون ایجاباً۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کی وجہ سے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا۔ ف۔ وجب ایجاب نہوا تو حکم بھی
 ثابت نہوا۔ والموت تنافی الموجب دون البطل۔ اور مرنا موجب کی سنائی ہے بطل کی سنائی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ ہم ہو کہ انشاء اللہ
 تعالیٰ تو کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا
 پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جو اب دیا کہ موت اس کلام مبطل کی سنائی نہیں ہے حتیٰ کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالعہ نہیں ہے تو
 صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالعہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالعہ ہونا
 تو ایک صفت موجود ہے تو موصوف موجود ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اس کے
 وجود کی حاجت نہیں ہے لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اس کے
 سب کام اس کے حق میں صحیح ہیں۔ بخلاف ما اذا مات الزوج۔ برخلاف اس کے اگر شوہر مر گیا۔ ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تو طالعہ ہے اور
 ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت بطلاق واقع ہو جائیگی۔ لہذا تم متوصل بہ الاستثناء کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ
 میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں لاف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واقع ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ
 کا متصل ہونا جمہور علماء و جابرین اللہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل ہونا
 بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک سال کے بعد طالعہ ناجائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے
 اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالعہ ہے تو عدت کے بعد وہ عورت
 دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عود سب باطل ہو جاوے گا
 چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید علیہ السلام نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیا انجلیفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجبر و طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجبر ایک طلاق ہو۔ ہوا صحیح۔ یہی قول صحیح ہوتا ہے۔ اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات میں سے نفی ہو اور نفی میں سے اثبات ہو۔ یہ فاسد ہے۔ ن۔ میں کہتا ہوں کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے۔ وغیرہ۔ لہٰذا حکم بالمتثنیٰ منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اولاً فرق بین قول القائل لفلان علی درہم و بین قولہ عشرة الا عشرة۔ کیونکہ جس نے کہا کہ فلان کا مجبر ایک درہم ہو یا کہ فلان کے مجبر دس درہم سوائے نو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا۔ فیصح استثناء ببعض من الجملة۔ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا یہ بھی التکلم ببعض لعبہ۔ کیونکہ بعد اس کے بعض کا تکلم باقی رہیگا تب تو استثناء کے معنی پائے گئے۔ ولما یصح استثناء الكل من الكل۔ اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا لا یبقی بعدہ شئی لم یصحیر متکلیما بہ۔ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا جس کا ساتھ حکم کرنا ہو جائے وصاروا للفظ الیہ۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھرنے والا ہو جاوے۔ یعنی جب کچھ نہیں بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھر اجاؤ اور کس سے حکم ہو تو استثناء کے معنی نہیں رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات میں لکھا کہ کل سے کل کا۔ مثلاً جو بھی نہیں صحیح ہے کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثنائے کل از کل ہو مثلاً کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہیں ہے پس کل عورتیں طالقات ہو جاوے گی اور اگر اسکے چار جو رو ہیں اسنے کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے عمرہ و زہب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثناء صحیح اور کوئی طالق نہیں ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تعریف ہے کسی شرعی حکم کا نتیجہ نہیں ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرۃ النساء یعنی تو طالق دس طلاقیں سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہ ہو تا کیونکہ شرعاً طالقات تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی۔ ولما یصح الاستثناء اذا کان موصولاً بہ لکما ذکرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثناء جو بھی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہ ہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا اور نسخ قرار پانا یا حلالانہ یہ جائز نہیں ہے۔ و اذا ثبتہ ہذا ففی الفصل الاول استثنیٰ منہ ثنائین فیقعان فی الثانی واحدۃ فیقع واحدۃ۔ اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہیں تو واقع ہو جاوے گی اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جاوے گی۔ ولو قال الا ثلثا۔ اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہوتا ہے یعنی کہا کہ تو طالق تین سوائے تین کے ہے۔ تو یہ استثنائے کل ہے۔ یعنی یقع الثلث۔ تین طلاقیں پوری واقع ہو گئی۔ لہٰذا استثناء الكل من الكل فلم یصح الاستثناء۔ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے۔ پس کلام اول صحیح ہے یعنی تو طالق ثلث ہے واسعد اعلم۔

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عدت اسکی وارث نہیں اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ و اذا طلق الرجل امراتہ فی مرض موتہ طلاقاً بانسائفاً و ہی فی العدة فترک اور جب مرد نے اپنے مرض الموت میں اپنی جو رو کو طلاق بائن دی پھر مر اسی حالت میں کہ عورت ابھی عدت میں ہے تو عورت اسکی وارث نہ ہوگی۔ یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بدن طلاق متعادہ پاوے گی۔ جبکہ اسکی عدت میں مرا ہو۔ وان مات

بعد انقضائ العدۃ فلا میراث لہا۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔
قال الشافعی لا ترث فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی۔ **فتاویٰ** خواہ عدت
 میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن
 کے پیش آنے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لہ میراثا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو
 تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور ہماری محبت
 یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصداً الباطلہ۔ اور شوہر نے اسے
 باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصده بتاخیر علی الی زمان انقضائ العدۃ دفعاً للضرر عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر
 رد کر دیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو۔ اور بعد عدت کے
 اسکا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امكن۔ اور اتنی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدۃ
 یقی فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ عدت میں شوہر چاہے
 رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یقی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث بننے کے حق میں بھی
 نکاح باقی رہے۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الا انقضائ۔ برخلاف ابعد انقضائ عدت کے۔ کہ قوت
 تک تاخیر ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے۔ کیونکہ بعد انقضائ عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
 نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی
 حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو مرد سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے۔ سو اسطرح کہ شوہر
 کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
 اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا
 تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مر گئی تو شوہر وارث ہوگا۔ فیبطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں
 سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہو گئی۔ خصوصاً اذا رضی بہ۔ خصوصاً جبکہ شوہر خود اسپر راضی
 ہو چکا۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
 وارثہ ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا قیام
 کرتا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تمیز دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدی ہیں
 اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی۔ فائدہ قیود یہ کہ
 اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہو گیا پھر
 ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مر گیا تو بھی وارثہ نہ ہوگی۔ ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اہل علم کا جماع ہے کہ مدخلہ کو اگر
 طلاق جیسی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور جماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طرح
 ایک۔ طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضائ عدت کے مرا تو وارث
 نہ ہوگی۔ بلکہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے جو بعد تعلق زوجیت کے قویہ مذہب خلفائے راشدین
 و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ قائلے سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا جماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
 نے تناظر بنت الاصلح کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جوہر تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ لی عدت
 میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیم تھا جسین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حاضری

فتاویٰ خواہ عدت میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن کے پیش آنے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لہ میراثا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور ہماری محبت یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصداً الباطلہ۔ اور شوہر نے اسے باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصده بتاخیر علی الی زمان انقضائ العدۃ دفعاً للضرر عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر رد کر دیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو۔ اور بعد عدت کے اسکا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امكن۔ اور اتنی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدۃ یقی فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ عدت میں شوہر چاہے رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یقی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث بننے کے حق میں بھی نکاح باقی رہے۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الا انقضائ۔ برخلاف ابعد انقضائ عدت کے۔ کہ قوت تک تاخیر ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے۔ کیونکہ بعد انقضائ عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو مرد سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے۔ سو اسطرح کہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مر گئی تو شوہر وارث ہوگا۔ فیبطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہو گئی۔ خصوصاً اذا رضی بہ۔ خصوصاً جبکہ شوہر خود اسپر راضی ہو چکا۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب وارثہ ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا قیام کرتا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تمیز دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدی ہیں اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی۔ فائدہ قیود یہ کہ اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہو گیا پھر ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مر گیا تو بھی وارثہ نہ ہوگی۔ ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اہل علم کا جماع ہے کہ مدخلہ کو اگر طلاق جیسی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور جماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طرح ایک۔ طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضائ عدت کے مرا تو وارث نہ ہوگی۔ بلکہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے جو بعد تعلق زوجیت کے قویہ مذہب خلفائے راشدین و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ قائلے سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا جماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ نے تناظر بنت الاصلح کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جوہر تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ لی عدت میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیم تھا جسین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حاضری

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع کہ میراث ثابت ہوا علاوہ ان میں حضرت عمر و عثمان و علی و ابی موسیٰ اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکونتی متحقق ہوا اور یہ جو عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تمنا کرتا کہ وہ نہ نہین دلاتا۔ یہ کچھ مضمر نہیں ہے۔ اول تو اسکے معنی یہ ہیں کہ میری رسائی عقل اس قدر نہ پہنچی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراؤ نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے ہو چکا اور اس وقت عبد اللہ بن الزبیر کچھ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بعد انقضاے عدت کے در ثبوت دلائے یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رہنے وفات پائی تو در ثبوت دلائے تھا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وان طلقها ثلثا بامرہا۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے دماغنے سے اسکو تین طلاقیں دین۔ او قال لہا اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ یعنی طلاق لے لی۔ او اختلعت منہ۔ عورت نے شوہر سے خلع لے لیا۔ ثم مات وہی فی العدة۔ پھر شوہر مر بیضر مرگیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ لم ترثہ۔ تو وہ شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ فنزل حکم جب حدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہ ہوگی محیط۔ لانہا رضیت بالبطال حقما۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی۔ والتا خیر حقما۔ حالانکہ انقضاے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا مرت عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہے گی جبکہ وہ خود ہی اپنا حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثہ۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن لبوا لہا رضیتہ۔ بطلان حقما۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی ہونے والی نہیں ٹھہری۔ لہذا انقضاے عدت تاخیر متبر ہوگی۔ وان قال لہا فی مرض موتہ انت طلقک ثلثا فی صحتی وانقصت عدتک۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی حمت میں تین طلاق دیکھا اور تیری عدت بھی گزر چکی ہے۔ فصدقتہ۔ پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی۔ فکے تو نے سچ کہا۔ پس یہ عورت اب وارثوں میں نہیں رہی اور جو وارث نہوا اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوگی، لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ گئی ہے کے ہے۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا شوہر نے اسکے واسطے کچھ وصیت کی۔ فاس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفہ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا۔ فکے حصہ میراث کم ہے تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو یہ ملیگی۔ وقال ابو یوسف ومحمد یحوز اقرارہ ووصیتہ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے۔ پس میراث نہیں ملیگی بلکہ اقرار کیا یا وصیت کی اسی پر ماہر ہوگا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تنائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تنائی تک ملیگی۔ م۔ وان طلقها ثلثا فی مرضہ بامرہا۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں۔ فکے وہ وارث ہونے سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا اسکے واسطے کچھ وصیت کی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعاً۔ تو بنو الامون کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں۔ الا قول زفری۔ لیکن زفری رحمہ کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ فان لہا جمیع ما اوصی وما اقر بہ۔ چنانچہ زفری رحمہ کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا یا وصیت کی وہ پوری ملیگی۔ لان المیراث لما بطل بسوا لہا زال المانع من صحۃ الاقرار والوصیتہ۔ کیونکہ جب عورت کی

درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارث نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا۔
 کیونکہ اسکا وارث ہونا مانع تھا۔ وجہ تو کہ مافی المسالہ الاولیٰ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ۔ انہما لما تصادقا
 علی الطلاق وانقضت العدة صارت اجلیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تسدیق کی طلاق میں اور ہمت
 گذر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی۔ وارث نہیں رہی۔ حتیٰ جائزہ ان تیز فوج اختتام۔ حتیٰ کہ شوہر کو جائز ہو گیا
 کہ اس عورت کی بہن سے ابھی علیٰ کسے۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز ہونا صرف تمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔
 فالتعمت التہمت۔ تو تمت دور ہو چکی۔ الا تری انہ تقبل شہادۃ لہما و وضع الزکوۃ فیہا کیا نہیں دیکھتے کہ ہر
 کی گواہی اس عدت کی طرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسالہ الثانیۃ۔ بخلاف
 دوسرے مسئلہ کے۔ کہ اس میں تمت کا اثر ہے۔ لان العدة باقیۃ وہی سبب التہمت۔ کیونکہ عدت ہونے باقی ہے اور تمت
 کا سبب تھی۔ ف۔ حقیقۃ تمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمت۔ اور تمت کی دلیل پر حکم کا
 حاکم ہے۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقت نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقت ہوتا ہے
 تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلل کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو بیان یہی تمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ
 عدت موجود ہونے سے تمت موجود ہے اور تمت سے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
 و وصیت نہیں جائز ہے۔ ولہذا یدار علی النکاح والفرقة۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ پس جہاں
 باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تمت ہے جس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تمت پر وقت
 نہیں ہو سکتا یعنی۔ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منع کی جھوٹی گواہی دی ہے
 مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تمت ہے جس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسکی طرح یہاں دونوں نے عدت
 گذر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرار داد کی ہو تاکہ اقرار
 و وصیت جائز ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تمت ہے اور تمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدة فی المسالہ
 الاولیٰ۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے۔ ف۔ تمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں
 یہ اعتراض ہے کہ عدت ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ نہ لگنا
 دوسرے پر ہو یا ہونا اور دونوں نے عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام
 نے تمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسالین ان التہمت قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
 مسئلہ میں یہ ہے کہ تمت موجود ہے۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور ادل میں اگر واقعی طلاق مان لیا جاوے
 تو بھی تمت موجود ہے۔ لان المرأة قد اختار الطلاق لینیق باب الاقرار والوصیۃ علیہما فیہما فیہما حقما۔ کیونکہ عورت
 کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے۔ ف۔
 یہ اسوقت کہ حقیقۃ طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
 اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال لجاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اس میں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے۔ اور اول قوی احتمال
 ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔ والزوجان قد تمواضعان علی الاقرار بالفرقة والانقضای۔ اور شوہر و زوجہ کبھی در پردہ
 ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گذر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیکن بالزوج ببالہ زیادۃ علی سیرانہا۔ تاکہ شوہر اسکا
 اپنے مال سے نکلے کہ تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ و ہذہ التہمت فی الزیادۃ فردنا ہا ولا تہمت فی ف۔
 المیراث صحیحہ۔ اور یہ تمت صرف زیادتی میں ہے تو چھنے زیادتی کو نہ کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو چھنے قدر میراث کا

صحیح رکھا۔ پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ سنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق میں اس پر راضی ہو چکی پس ہی اسکے واسطے ہے پس اگر در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضا سے عدت کی اقراری عورت کے حق میں دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ میں تہمت ہو حتیٰ کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً مستبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو اختیار ہے کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی کوٹہ پریدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کر لے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے طلاق و انقضا سے عدت اقراری ہے دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں پس اگر تہمت مذکورہ معتبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جواب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونوں نے خفیہ قرار داد کر لی ہو کیونکہ ازراہ عادت ایسا ممکن ہے۔ و لا مواضعۃ عادیۃ فی حق الزکوٰۃ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ قرار داد کریں دربارہ زکوٰۃ کے فن۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرار داد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والی زوجہ اور دربارہ تزویج کے فن۔ کیونکہ مرد کو تاویلیہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہ ہوتا جبکہ وہ دونوں کو ہم نہیں کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والی شہادۃ۔ اور دربارہ گواہی کے فن۔ کیونکہ یہ عادت نہیں کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جائے گا اقرار کریں خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو دوسرا کذب بہت آسان ہے۔ فلا تہتمہ فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی تہمت مستبر نہیں ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ میراث میں تزویج کی قرار داد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت ہے اور سوائے اسکے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضا سے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہے اسی طرح دیگر وجہ بھی ہیں کیونکہ مرض الموت پر اجماع اصحاب رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمد رحمہ نے جامع میں کہا۔ ومن کان مخصوراً۔ اور جو شخص کہ قلمہ میں مضمور ہو فن۔ دشمن نے قلمہ گھیرا ہو اور قلمہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے۔ اوفی صف القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف میں ہو فن۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو ابھی نہیں نکلا ہے۔ فطلق امراتہ ثلثاً۔ پس اسنے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیدیں فن۔ پھر مرد مارا گیا۔ لم ترشہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی فن۔ اگرچہ عدت میں ہو کیونکہ اسکے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مریض کی طرح عورت کی میراث سے بچنے والا نہیں ہوا۔ وان کان قد بارز رجلہ۔ اور اگر وہ شخص میدان میں کسی بازو کے مقابل ہوا فن۔ کہ وہ موت کا سامنا ہے۔ او قدم لیقتل فی قصاص او دم۔ یا یہ شخص آگے بڑھا یا گیا ہوتا کہ قصاص یا دم میں قتل کیا جاوے فن۔ یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا دم کے نکال کر بڑھا یا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتیٰ کہ غالباً مارا جائیگا و اس حالت میں اسنے جو رو کو تین طلاقیں دیدیں۔ و رثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ اسوجہ میں مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی فن۔ جبکہ عدت میں مارا گیا اگرچہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔ یا اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا حتیٰ کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے یہی ظاہر الروایۃ مبسوط و کافی الامام میں مذکور ہے۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ میں میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہیں لڑتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقابلہ ہے پس اگر گولیان دو تو میں باہم چلنا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہیں

وانتہ قلعلی اعلم۔ م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہر جو ہم سابقین بیان کر چکے کہ ان امراتہ الفارثہ
استحساناً۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگے و شقاق دیدے تو اس بھگڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی و منہ۔ بدلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہ ہو۔ پھر یہ امر وقت کہ وہ شخص بھگڑا ثابت ہو جاوے۔ واما ثبوت حکم الفارثہ
بتعلق حقہ ابدالہ۔ اور بھگڑے ہونے کا حکم بھی ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اسکے مال سے مستغنی ہو جاوے۔ پھر وہ اسکو
ا۔ ولسی طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترک نہیں بلکہ نقطہ میری اولاد وغیرہ کہے۔ پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہو کہ عورت کا حق میراث
کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہو۔ واما بتعلق میراث منہ الہلاک غالباً لکما اذا کان صاحب الفرائش۔
اور عورت کا حق اسکے مال سے بھی متعلق ہو جائیگا کہ مرگے یا بیمار ہو جائے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض
ہو کر بچونے سے لگ گیا۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے بچے
تو وہ مریض ہو کہ اسکے مانند بھگڑا ہو گا جیسے میدان کا ترسے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جلتے ہیں اور غریب وجود کو اپنے
الٰہی اصل اصل انکی وہ مریض رہے ہو کہ لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جائے اور غالباً کس حالت کا نام ہو تو فرمایا۔ و ہوان
لیکون بحال لا یقوم بوجہ کما لیتا وہ الا صحار۔ اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہو کہ ایسی حالت میں
ہو جاوے کہ نہ رستون کی طرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے۔ پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستون
کی طرح نہایت کر سکتا تو مریض الموت ہو حتیٰ کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہیں وہ مرض الموت کے
کام کہلا دیئے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستون کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام
تندرستون کے مانند کر کے جاوینگے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض ہو بھگڑا کہلا تاہو حتیٰ کہ اسکو شیع بھاگے نہیں
بلکہ اسکی جو رو میراث دلاتی ہو یہ وہی مریض ہو جسکی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہو گا۔ یہ حالت سولے مریض کے دوسرے میں
بھی پیدا ہو جاتی ہو لہذا فرمایا۔ وقد جب حکم الفرار بما یلحق فی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب۔ اور کبھی بھگڑے ہو جا
کا حکم ایسے امر میں ثابت ہو جائے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو۔ واما لیكون الغالب منه السلامة لا یتبہ بہ
حکم الفرار۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہو گا۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی ہو
فالمحذور الذی فی صفت القتال الغالب منه السلامة۔ جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو اور جو شخص کہ صفت میں ہو تو غالباً
اس سے نجات و سلامتی ہو۔ سلامتی انحصار لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہو۔ وکذا الامتناع
اور یہی حکم شصت کا ہو۔ یعنی جسکے ساتھ میں ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہنچنے سے مانع ہو۔ اور یہاں لشکر موجود ہو۔
فلا یتبہ بہ حکم الفرار۔ تو محصور ہونے اور صفت میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں ثبوت ہو گا۔ والذی پارز۔ اور جو شخص کہ
مبارز ہو۔ یعنی میدان میں مقابل ہو۔ او قدم لیقفل۔ یا آگے بڑھا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منه الہلاک
تو غالباً اس سے ہلاکت ہو۔ اور بچ جانا بہت نادر ہو۔ فی تحقیق بہ الفرار۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم تحقیق ہو گا۔
لہذا جسے مبارزت کی صفت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دینی تو وہ بھگڑا ہو کہ اسکی عورت وارث
ہوگی۔ و لکنہ اخوات تخرج علی ہذا حرف۔ اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلے ہیں۔ جسے کوئی
شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جس میں بہت درخت ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر گیا محیط۔ اگر کشتی میں ہو اور طوفانی ہوا لگے
اگر غالباً غرق ہو گا تو مانند مرض الموت ہو۔ یونہی جو زندہ کے منہ میں ہو یا سل و فلاح میں ہو کہ بڑھنا شروع ہو اور بار بار جھٹکا
جاتا ہو تو وہ مرض الموت ہو اور اگر کسی کے پھر پھٹکی یا درود بھنے اسکو بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہو تو وہ منہ ہلاکت تندرست
کے ہو۔ جوامع الفقہ سن۔ و قولہ اومات فی ذلک الوجہ او قتل۔ اور یہ جو امام محمد رحنے فرمایا کہ اس وجہ میں مر جاوے یا قتل

کیا جادے فتنے یعنی اسوج سے مرے یا اسوج میں مقتول ہو۔ دلیل علی ان لا فرق بین ما اذات بنک بسبب
 اول بسبب آخر۔ تو یہ قول دیں کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے فتنے پر حال حکم قرار
 ہوگا۔ کصاحب الفرائض بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
 کر دیا فتنے حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم قرار پاتی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ واذ قال الرجل لامرأته وھو صحیح۔ اگر تندرستی
 کی حالت میں مرد نے اپنی جوڑو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشہر اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان النہر او اذا دخل
 فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالق ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز
 نہر پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر میں داخل ہو تو تو طالق ہے۔ فکانت ہذہ الاشیاء والزواج مریض۔ پھر جب یہ بین
 پائی گئیں تو اسوقت شوہر مریض ہو فتنے مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطوں پر جب سعلق کیا
 تھا تب تدریست تھا اور جب شرطیں پائی گئیں اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مریض تھا
 سے بیمار ہو پھر عورت کی عدت میں مر گیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض وراثۃ
 اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
 یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہر گیا کیونکہ چاند رات آئی اور فلان کا نہر پڑھنا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں
 ہے۔ لانی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طالق ہے فتنے کیونکہ جب عورت گئی تو
 تو وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی۔ اور یا اول مسئلہ میں تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں
 کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالق ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مردن تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پائی
 حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجہ امان لعلیق الطلاق بحی الوقت او بفعل نفسه او بفعل
 المرأة۔ یہ کئی صورتوں پر ہے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر سعلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر سعلق کرے (مثلاً وہ نماز
 پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر سعلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر سعلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھ
 وکل وجہ علی وجہ امان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ او کلاهما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو چیزیں
 ہیں اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونوں کا
 وجود حالت مرض میں ہوا۔ رہا یہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں ان میں کچھ شک نہیں
 کہ طلاق واقع ہو اور عورت وارث نہیں۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ اما
 الوجہان الاولان وہو اذا کان التعلیق بحی الوقت کہ اول دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔
 بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق۔ یا بن طور کہ جب چاند رات آوے تو تو طالق ہے۔ او بفعل الاجنبی۔
 دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان النہر۔ یا بن طور کہ جب فلان شخص
 اس گھر میں گئے یا وہ نہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلما المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
 دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان القصد الی الفراق قد تحقق متبعا لشرط التعلیق
 فی حال تعلیق حقما بما لہ کیونکہ قرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کی جب کہ
 عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
 ہو تو تو طالق ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اسے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
 شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہو یا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے حالت تعلیق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط تنزل عنده وجود الشرط كالمنجز۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوئی ہو وہ موجود بشرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دینا۔

فكان ايقاعا في المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق سابق ليعصير تطبيقا عند الشرط حكما لا مقصدا۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے قصد نہیں ہوتی۔ تو فی الحال قصد طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اس نے اب طلاق دی اور عید یہ ہے کہ جو قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ مفرد رہے کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں بڑی جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہو پس اس نے قصد طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرف۔ اور ظلم کچھ نہیں ہوگا اسکے جو قصد سے ہو تو اس کا تصرف رد نہیں ہوگا۔ گویا اس نے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجه الثالث وهو اذا علقه بفعل نفسه۔ رہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فلو كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض او كان فی المرض۔ تو اس میں دو وزن وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانے مرض میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ واللفعل محال منہ بیا ولا بد منہ۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرانے کا شوہر کو چارہ ہو (جیسے غلان وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاے حاجت وغیرہ)۔ تو ہر حال جب اپنے فعل معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فارا لوجود قصد الابطال۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا حق ٹٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرة الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اس وجہ سے کہ اس نے مرض میں طلاق کی تعلیق کی یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود بشرط طلاق کو عمل میں لایا۔ یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو بغیر عمل میں لانے کے چارہ نہیں تھا کیونکہ۔ ان میں من فعل الشرط بدفعه من التعلیق العف بد۔ اگر اس کو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا تو تعلیق نکرانے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا۔ اسے کیونکہ تعلیق کی عورت کا حق مٹ گیا۔ فرد تصرفه دفعا للتصرف عنہما۔ تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اس کا ضرر دور ہو۔ اما الوجه الرابع وهو اذا علقه بفعلها۔ یہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اس نے تعلیق کی ہو۔ تو اس میں تفصیل ہے۔ فان كان التعلیق بالشرط فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دو وزن باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ واللفعل محال منہ بد کلام زید ونحوہ۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اسکے نکرانے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر زید سے کلام کرے تو طلاق ہو یا نہ اس کے۔ مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانہا راضیة بذلك۔ تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق ٹٹانے پر خود راضی ہو گئی۔ ورنہ ایسا کام نہ کرتی۔ وان كان الفعل لا بد لہا منہ کا کل الطعام۔ اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوة الظهر۔ اور جیسے نماز ظہر۔ کہ فرضیہ الکی عزوجل ہے۔ وکلام الابوين۔ اور والدین سے بولنا۔ کہ اقتضای طبی سے مضطر ہے۔ بالجملة۔ ایسے کام کی شرط جو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرة فی المباشرة۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلق ہوگی وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لہا فی الاستئذان من خوف الهلاک فی الدنیا او فی العقبی کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقی میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضایع الا مضطرا۔ اور مضطر ہونے کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کیا تو اپنے حق ٹٹانے پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

فعل برجات صحت میں کی ہو اور شرع کا وجود اسکے مرض میں ہوا۔ ان کا ان الفعل مالمہا منہ بد۔ اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
 کرنے کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہا۔ تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ وان کان ممسا
 لا بد لہا منہ۔ اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ عین ہر فت۔ تو اختلاف ہو۔ فکذا لک الجواب عند محمد
 وہ ہو قول زفر فرج۔ پس امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی اور یہی زفر فرج کا قول ہے۔ لانه لم یوجد من
 الزوج صانع بعد ما تعلق حقہا بما لہ۔ کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کی طرف
 سے کوئی حرکت مٹانے والی نہیں باقی گئی فت۔ بلکہ اسے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی۔ وغند البی حقیقۃ والی وصفت
 حرث۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی فت۔ کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے کرنے کی گنجائش
 نہیں ہو تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا۔ لانه الجا ہا لے المباشرۃ۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔
 فینتقل الفعل الیہ کا تھا آتہ لہ کما فی الاکراہ۔ تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا تو یا عورت اس کام میں مرد کا آکر جیسے
 اکراہ میں ہوتا ہے فت کہ جسے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ شکار دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
 ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے۔ اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
 اسی عورت کے طلاق دے۔ قال واذا طلقتہا تلتا وہو مریض۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دین در حالیکہ وہ مریض ہے
 فت یعنی مرض الموت میں ہر اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صبح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا فت۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم
 مات لم ترث۔ پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی فت۔ کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا۔ وقال زفر فرج ترث
 لانه قصد الفراق حين اوقع فی المرض وقد مات وی فی العدة۔ اور زفر فرج نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
 جب مرض میں طلاق دی تو اسنے قرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہو کہ وہ تندرست ہو کر مافات۔ وہ ایسی
 طلاق کی عدت میں مرا کہ جبکو اسنے بقصد فراق واقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولکن لقول المرض اذا تعقیبہ برء فهو بمنزلۃ الصحۃ
 لا یشیخ دم بہ مرض الموت فتبین انہ لاحق لہا یتعلق بما لہ فلا یصیر الزوج فارا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے کچھ
 صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کمال گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
 کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا فت۔ بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
 حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا تو عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
 طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلعتھا فار تدرت والیقا بائتم ثم اسلمت ثم مات من مرض موت وہی فی العدة
 لم ترث۔ اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت متبرکہ ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
 مرض میں مر گیا در حالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم تدر تبدل طاعت عت ابن زوجہانی الجماع
 ورثت۔ اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کر لیا بدن زبردستی کے تو وہ وارث
 رہیگی۔ ووجه الفرق انہا بالردۃ البطلت اہلیۃ الارث اذا المرتد لا یرث احدا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق کی
 وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے بھرا وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔ ولا یقاہر لہ بدو
 الاہلیۃ۔ اور بدن لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے۔ وبالمطاعۃ ما البطلت الاہلیۃ۔ اور پسر شوہر سے جماع
 کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی فت۔ اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دھمکی حوام ہو گئی۔ لان المحرمۃ لا یتا
 الارث۔ کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے فت۔ حتی کہ موی مان بن وارث ہوتی ہیں۔ وہو الباقی۔ لہذا
 ہم مرت میراث ہی کو باقی کہتے ہیں فت یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث متعلق ہو چکا ہے

نقطہ وارث رہیگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بڑھ کر حرام ہو گئی بخلاف ما اذا طاعت فی حال قیام التکاح۔ بخلاف اسکے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع برضا مندی کر لیا ہو تو۔ تو بھی جدائی دینی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لایہا ثبتت الفرقة فتکون ایمة بطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرنا جدائی ڈالتا ہے تو عورت اپنے سبب سیراث ملانے میں خود راضی ہو گئی۔ و بعد الطلقات لا یثبت الحرمۃ بالمطاع و عتہ۔ اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے وطی کرنا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے۔ لکن علیہا۔ کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ہے۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔ فافترقا۔ تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاععت پسر کرنے میں ہنوز سبب سیراث نہیں تھا اور اگر ہوتا تو اسے مٹا دیا۔ اور بعد طلاقوں کے جن سیراث متعلق ہو چکا پھر مطاععت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہو گئی لیکن سبب سیراث تو نہیں مٹا یا پس وارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں وارث ہوگی۔ ومن قذف امرأ و هو صحیح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی ہمت دی ہے۔ اور گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دو دن میں جدائی کر دیتا ہے۔ ولا عن فی المرض۔ اور لعان اپنے حالت مرض الموت میں کیا ہے۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عدت عدت میں رہ کر مرد مر گیا۔ ورثت۔ تو یہ عورت اسکی وارث ہوگی۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ گیا۔ و قال محمد لا قرث۔ اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہوگی۔ یہ اختلاف اسوقت کہ اصل ہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ والکنان القذف فی المرض ورثتہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر ہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عدت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہوگی۔ و ہذا ملحق بالتعلیق بفعل لا بد لہا منہ۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جس میں عورت کے اپنے فعل پر طلاق متعلق کی ہو چکے نہ کہ اسکو چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی ہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اور یہی لمجاہ اے المختصومۃ لرفع عار الزنا عن نفسہا۔ کیونکہ یہ عورت لاچار ناش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی ہمت و عار دور کرے۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضا مندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم اس میں توجہ بیان کر چکے ہیں کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آگے ہو گئی جیسے اگر وہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے وان الی امراتہ و هو صحیح۔ اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاہ کیا ہے یعنی قسم کھائی کہ تجھے وطی نہیں کرنا چار ماہ تک یا زیادہ تک حتیٰ کہ چار ماہ گورنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانث بالایلاہ و ہو مریض۔ پھر ایلاہ کی وجہ سے ایسی حالت میں بانث ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے۔ یعنی ایلاہ سے جو حق عینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بانث ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا۔ لم قرث۔ تو عدت اسکی وارث نہیں ہوئی۔ وان کان الایلاہ ایضاً فی المرض ورثت۔ اور اگر ایلاہ نہ کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی۔ جبکہ عدت میں مر گیا۔ لان الایلاہ فی معنی تعلیق الطلاق لمضی اربعۃ اشہر حال عن الوقوع۔ کیونکہ ایلاہ کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے۔ گو بائنا کہ اگر میں نے تجھے چار ماہ تک جماع کیا تو بانث نہ ہو یا کہنا کہ آج سے جب بائنا تو عینہ شروع ہو بغیر جماع کے تو طالعہ ہے۔ فیکون لمحقاً بالتعلیق لمحی الوقت۔ تو یہ صورت ایلاہ بھی ایک آمیزہ وقت کے آنے کے ساتھ تخلیق کرنے میں ملحق ہے۔ وقد ذکرنا وجہہ۔ اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ تعلیق سابقہ اب تعلیق ہو جائیگی۔ الغایۃ پس اگر حالت صحت میں ہو تو گویا اسے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل نہیں کیا اور ایلاہ سے رجوع کرنے میں مر گیا۔

ہر تفرقہ اسپر لازم نہیں ہر ان اگر مرض ایلا کیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلق حق عورت کے طلاق رسمی تو وارث ہوگی۔ مع قائل رحمہ اللہ و الطلاق الذی ملک فیہ الرجعة ترث بہ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف کہنے لکھا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت کا اختیار ہوا اسکی سب صورتوں میں عورت اسکی وارث ہوگی۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لا بدی ہو یا نہ بشرط عدت۔ نفع۔ لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہر حتی کہ وطی حلال ہر وقت اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہر۔ میراث کا سبب نکاح ہر۔ نکاح السبب قائماً۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت میں ہر۔ و کلما ذکرنا انہا ترث انما ترث اذا ما وہی فی العدة و قد بینا ہ۔ اور ہر موقع پر جہاں جہنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جہی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور ہم سابق میں یعنی شروع باب میں اسکو بیان کر چکے ہیں۔ اگر سند درست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طالعہ ہر تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالعہ ہر پھر اسنے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو قرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہو گئی بخلاف اول کے کہ اسکو اپنے متعین کیا تھا۔

باب الرجعت

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صحیح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جہاں نہولے دے اور یہ رجعت صرف صحیح رجعی یا اسکے مانند کنا یہ میں تین سے کم میں ممکن ہر۔ و اذا طلق الرجل امراتہ تطلیقاً رجعیۃ او تطلق من۔ اور جب مرد نے اپنی جوہر کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین۔ یعنی مدخلہ کو کیونکہ غیر مدخلہ تو فوراً بائنہ ہو جاتی ہر اسکی عدت نہیں ہر تو مدخلہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر حکم شروع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہر۔ فله ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہر کہ عدت میں عورت سے مراجعت کرے۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہر۔ رضیت بذلک او لم تعرض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو۔ بقولہ تعالیٰ فامسکوہن لمعروف الا لایۃ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہنچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف انکو روانہ کرو اور بغرض ضرر پہنچانے کے انکو ست روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہر۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہر تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجوع کا اختیار ہر۔ و لا بد من قیام العدة۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہر۔ لان الرجعة استمداعہ الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکاً۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا۔ فامسکوہن الخ۔ وہو الامساک اور امساک باقی رکھنا۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ و انما تحقق الاستداعہ فی العدة۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہر۔ لانه لا ملک بعدا نقضاً تھا۔ کیونکہ عدت گزرنے کے بعد ملک نکاح نہیں۔ تو شوہر کو باقی رکھنا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہر۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قبل سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہر اسکا بیان سائنس ذیل میں ہر۔ والرجعة ان یقول راجعاً۔ اور رجعت یہ ہر کہ عورت کو خطاب کر کے کہہ کہ میں نے تجھے رجعت کر لی۔ اور رجعت امراتی۔ یا کو ایہوں کو مخاطب کر کے کہہ کہ میں نے تجھ سے رجعت کر لی۔ خواہ عدت حاضر ہو یا گاہ کرے۔ سو ہذا صحیح فی الرجعة ولا خلاف

بین الائمہ۔ اور یہ رجعت میں صریح لفظ ہے اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاف نہیں۔ اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہون
بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کرے گا۔ بالجملہ یہ قولی رجعت بلا شرط
صریح ہے۔ اولیٰ طحا۔ یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو وطی کرے۔ اولیٰ قبلہا۔ یا اسکا بوسہ لے۔ اولیٰ سہما بشہوتہ۔ یا عودت کو
شہوت سے ماس کرے۔ یعنی مجھ سے۔ اور نظرائی فرجہا بشہوتہ۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے۔ یعنی اندر کی گول
فرج کو۔ اور یعنی رحم نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید بسوط و ذخیرہ و خلاصہ میں صحیح ہے شیخ محقق نے کہا کہ
فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہوں یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید ہونا
چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہے بخلاف چومنے و نظر کے کہ مختص بنکاح
نہیں مگر جہی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر مقتدی کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رحم رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و
ماس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دو وزن سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی
وانست میں صادر ہو اور وہ اسکو منع نہ کرے۔ اس میں توافق ہے کہ صحیح ہونی الخلاصہ وغیرہ اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اسطرح
ہو کہ اس نے سوتے میں مرد کا بوسہ لیا یا ماس و نظر کی شہوت یا چاکے اچانک بشہوت مثلاً بوسہ الیٰی یا زبردستی ایسا کہ قبیح اسلام
و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی خلافاً لابی یوسف رحم۔ اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے
اسکے آگے کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے
اسپر گواہ قبول نہ کرے گا فی الخلاصہ قال المرتجم لیکن اقوال شہوت کے گواہ قبول ہونگے فاحفظہ۔ بالجملہ یہ افعال حیث ہیں۔ وہ ہر وقت
اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا یصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ جب قول بہ
قدرت ہو تو بدو قول کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح
حتی یحرم وطیہا۔ کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتیٰ کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہے۔ جب تک کہ رجعت نہ کرے۔ جو آ
یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو وطی دلیل رجعت ہے اور رجعت بنا نکاح
نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور ہر جدید نہیں تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عوم رجعت نہ ہو۔ و عندنا ہوا استدلال
النکاح علی ما بیناہ و مستقرہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھتا ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ تقریر کریں گے۔ اور شافعی رحم کی موافقت ابو ذر و طاہر یس نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سید
بن السبیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و ادراعی و فوری وغیرہم جاعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر رحمہ
واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہی یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کنا یہ رجعت ہے الذخیرہ۔ اور مالک و اسحق
نے کہا کہ وطی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ رفع۔ و القفل قد یقع ولالة علی الاستدانة۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے
پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خرید کر مجھے
نیں روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائی ہو گئی یا ایک باندی فروخت
کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت نہ کروں پھر اس عرصہ میں باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی
حالت برابر باقی رہی و صفات ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور جتنے دیکھا کہ شیخ نے افعال کو اس
سہی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ واللہ لا یفعل فی شخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل
سے ہے جو مخصوص بنکاح ہے۔ یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاصہ نکاح سے جائز ہو تو یہ دلیل ہے کہ
اس نے برابر بنکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ و ہذا الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ۔ شہوت سے اندر دنی فرج میں نظر

مساس و بوسہ سے انحال میں کہ نخص بہ۔ نکاح کے ساتھ بخش میں و۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے اکا جواں ہر جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصاً فی حق الحرة۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں و۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی ملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضروری ہے تو وہ آزادہ یا ملوکہ باندی میں دلیل ملک نکاح میں جبکہ شہوت سے ہیں۔ تجدوت المس و النظر بغیر شہوت۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے۔ لانه قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ و البلیب و غیر ہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طلیب معالج کو اور در سراج کو و۔ جیسے سفر میں عورت کو جائز بر سوار کرنا اور زنا کے گواہ۔ بالجلد یعنی شہوت کی قیداً سوا سطلے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طیب و غیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوا نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر مٹنے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ و النظر الی غیر الفرج قد یقع بین الماکنین و الزوج ایسا کہ نہا فی العدة۔ اور سوا فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہو جانا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعة یطلقها۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیدیگا۔ فیطول العدة علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائیگی و۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور شہوت تسبیح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوا فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صرح بہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجزون کی رجعت بعقل ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلان شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف سفارت کرنا نہیں صحیح ہے۔ مت۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعة شاہدین۔ قدوری رحم نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کر لے۔ فان لم یشہد صحت الرجعة۔ پھر اگر گواہ نہ کر لے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولیه لا یصح و یقول مالک۔ اور شافعی رحم نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رحم کا قول ہے۔ لقولہ تعالیٰ و اشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الہی عزوجل و اشہدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للماحیاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے و۔ تو گواہ نہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اکثر کچھ شرط نہیں اور مبطون میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رحم نے ذکر کیا وہ شافعیہ مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ نہ کرنا مستحب ہے۔ دفع۔ ولما اطلاق النصوص عن قید الاشہاد۔ اور ہماری محبت یہ کہ رجعت کے جو لغوص ہیں انھیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے و۔ کقولہ اقلے فاساک مبعودت۔ اور قولہ یو لھن اق بر دہن۔ اور قولہ ان یراجعا۔ ولانہ استدامۃ للنکاح و الاشہاد لیس شرطاً فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھتا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفقی فی الایلا۔ جیسے ایلا میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انما تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیہا۔ لیکن گواہ نہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا نہ کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو و۔ اور باہم بدگولی پھیل جاوے کہ فلان شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہو گیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کر لے تاکہ شہرت رہے۔ واما تلاء محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پر مدعی دم

استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرئنا بالمفارقة وهو منها مستحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے لایا حالاً کہ نکاح میں گواہ کر لینا مستحب ہے۔ یعنی جب طلاق دے دیا کہ وہ گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ وہ مستحب ان لعلہا کیلئے فی المعصیۃ۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے۔ کیونکہ شاید وہ بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آ۔ اسے ہو۔ واذا انقضت العدة فقال کنت راجعتہا فی العدة فصدقتہ فی رجعتہ وان کذبتہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پس مرد نے کہا کہ میں نے تجھے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانه اخر عمالایک الشارہ فی الحال فکان تمہا۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اس میں متہم ہوگا۔ گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصديق ترتفع التهمة۔ لیکن عورت کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولای بین علیہا عند الی حنیفہ رحم۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے۔ بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وہی مسالۃ الاختلاف فی الاشیاء السیوۃ قد مر فی کتاب النکاح اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے کہ بکرہ پر سکوت کے دعویٰ میں بکرہ قسم نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت بحیثہ قد انقضت عدتی لم یصح الرجعة عند الی حنیفہ رحم۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے رجعت کی ہے دینے کر چکا یا اب کی (پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو طے ہوا جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں عدت گزرنا ممکن ہو یا حفظ۔ م۔ وقال لا تصح لانها صادفت العدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا اتصال عدت سے ہو گیا۔ اور یہی باقیہ ظاہر اسے ان تجربہ۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اس کے گزرنے کی خبر دے۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقۃ الرجعة۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے سابق ہو گیا۔ عدت سے مل گیا۔ واما لو قال لها طلقک۔ اور اسی واسطے اگر عورت طلاق کو کہا کہ میں نے تجھے دوسری طلاق دی۔ فقالت بحیثہ قد انقضت عدتی یقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفہ انہا صادفت حالۃ الانقضاض امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا۔ لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاض۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ فوجیب من کاکتھا انما گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاض سے ہے۔ فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاض۔ جب عورت نے انقضاض عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرا پہلے ہو چکا ہے۔ پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر ہوا کہ عورت کا قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ فاس سے کم نہیں مکن طوۃ عوام مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہ ہوئی۔ ومسالۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے۔ حتیٰ کہ امام رحم کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو کان علی الاتفاق اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بخلاف ہے۔ فتم یکتہ بین کہ طلاق رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع باقرارہ بعد الانقضاض والمرجعة لا تثبت بہ۔ پس طلاق تو بعد انقضاض عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ میں نے
عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لے گا اور رجعت میں تمت ہے تو عدت کہہ سکتی ہے کہ ٹھوٹ ہے یہ بھیجے حرام طور پر ساتھ جاتا ہے
کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم
ہو اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہو جاوے۔ م۔ بھر یہ آزادہ عورت میں ہے۔ واذ اقل زوج الامۃ بعد انقضاء
عدتها قد کنت راجعتھا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو طلاق جہی دی بھر عدت کی مدت گزر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے
رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابل تمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کہہ سکتا اعد اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ
یہ مہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا ایسے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہے بھر اگر یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولے وکذبہ الامۃ مولیٰ
نے باندی کے شوہر کو شہا بتلایا اور باندی نے اسکو ٹھوٹا بتلایا۔ اور شوہر کے پاس رجعت سے گواہ نہیں ہیں۔ فالقول قولہما
عند ابی حنیفہ۔ و امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا۔ ف۔ ہی قول امۃ ثلثہ و زفر ج۔ ۶۔ کیونکہ اگر وہی عدت
نہو تو باندی کو طہی حرام میں مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہے۔ و قال القول قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول
اسکے مولیٰ کا قبول ہوگا۔ ف۔ اور شوہر شہا قرار پا دیگا۔ لان بقضہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بیعت تو اسکے مولیٰ کی مملوک ہے
فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشا بہ الاقرار علیہا
بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا۔ ف۔ باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مہر کے
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے اسولے کہ مولیٰ کو اپنی باندی کا
کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں زحمت و حرمت سے متعلق
ہے اور رجعت کچھ تجرید نکاح نہیں ہے۔ و ہولقول حکم الرجعت یقتضی علی العدة۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی
صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہے۔ ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح مگر عدت طہی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور طہی حرام
ہے تو عدت پر ملد ہوا۔ و القول فی العدة قولہما۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے۔ ف۔ کیونکہ وہی اسکی امین ہے
فلذا فیما یقتضی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا
رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر اگر شوہر گواہ لاوے۔ مگر اگر گواہ لاوے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہے و فیہ
بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس واقع ہوا۔ ف۔ یعنی بعد انقضاء عدت کے شوہر
نے عدت میں رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولیٰ نے مذہب کی۔ فعدتہما القول قول المولے۔ تو صاحبین
کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام جہ کے نزدیک بھی صحیح روایت ہے
یہی حکم ہے۔ لانہا منقضية العدة فی الحال وقد ظہر ملک المستعہ للمولے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے
کہ ایام عدت گزر چکے ہیں اور مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے قطع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی۔ ف۔ پھر اگر باندی اسکے
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہو جاوے تو البتہ مولیٰ کو قطع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہیں ہیں جنکی گواہی سب پر رجعت ہو جاتی ہے بلکہ صرف
باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولہا فی البطلان۔ حالانکہ مولیٰ کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہوگا۔ ف۔ کیونکہ
کسی کا اقرار دوسرے کے غیر پر ہو جانے پر مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی حدیث کے۔ ف۔ کہ امام جہ
کے نزدیک اس میں باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولیٰ کی ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعة مقرر بقیام
العدة عندہ۔ و لا یظہر لک مع العدة۔ کیونکہ مولیٰ نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے تو اسے اس امر کا تصور ہو گیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولیٰ کے لیے باندی سے متنع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی و
 کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اس میں دلی نہ کیجاوے باوجودیکہ مولیٰ اسکا مالک ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتے۔ اور
 اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والمولى لم تنقض عدت
 اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولیٰ نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ فالقول قولہا۔ تو قول باندی ہی کا مستحب ہے۔
 لانہا اہمیتہ فی ذلک اذ ہی العالمۃ بہ۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو جاننے والی ہے
 و۔ پس معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہونگے مگر جبکہ یہ گواہی دین کے اسے اقرار کیا کہ میری
 عدت گزر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن
 حیض پورے دس دن میں اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے کا
 وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ واذا انقطع الدم من الحيض
 الثالثۃ۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا۔ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا۔ المعشرۃ
 ایام۔ پورے دس روز پر۔ ورنہ عدت سے نکل گئی اور۔ انقطعت الرجعة۔ رجعت منقطع ہو گئی۔ و۔ اب اگر رجوع
 کرے تو رجعت نہوگی۔ وان لم تغسل۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نہ کیا ہو۔ وان انقطع لاقبل من عشرة ایام منقطع
 الرجعة حتی تغسل او یغسل علیہا وقت صلوة کامل۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو بھی رجعت منقطع
 نہوگی یہاں تک کہ عورت غسل کرے یا سپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے۔ حتیٰ کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے
 درمیان وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکل کر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اس میں نہا کر کپڑا
 پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوس ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
 حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ لان الحيض لا مزید لہ علی العشرۃ فی مجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت
 العدۃ فانقطعت الرجعة۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز برزیا دنی تصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکل کر رجعت
 منقطع ہو گئی۔ و فیما دون العشرۃ یحتمل عود الدم فلا بد ان یقتصد بالانقطاع بحقیقۃ الغتال او بلزوم حکم
 احکام الطہارۃ استیضی وقت الصلوۃ۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور
 ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
 اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے۔ کیونکہ اسپر اس نماز کی قضاء لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا
 لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا كانت کتبیۃ۔ برخلاف اسکا جب عورت کتبیہ ہو۔ لانہ لا یتوقع فی حقہا
 امارۃ زائدۃ فانکف بالانقطاع۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا
 ہے۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض و واجب کے بجالاوے تو جہی خون منقطع ہوا وہ عدت سے
 خارج ہو گئی خواہ دس دن ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ و منقطع اذا تیممت و صلت عند
 اہلی حقیقۃ و ابی یوسف رحمہ اللہ ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کے نماز پڑھے تب منقطع ہوگی۔ یعنی تیمم مع او اسے نماز
 نفل یا فرض ہونا چاہیے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدیل استحسان ہے۔ وقال محمد اذا تیممت لقطعت
 اور امام محمد نے کہا کہ جہی اسے تیمم کر لیا تو عدت رجعت منقطع ہو گئی۔ و ہذا قیاس لان تیمم حال عدم الماء و طہارۃ مطلقۃ
 یہ حکم بدیل قیاس ہے اسواسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے۔ خواہ نماز
 ادا کرے یا نہیں۔ حتیٰ ثبوت بہ من الاحکام لثبوت بالاعتمال فکان بمنزلۃ۔ حتیٰ کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوتے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جائیگا تو تیمم کرنا بمنزلہ نہایت کے ہوا۔ تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائیگی۔ ابن المہتمم
 کہا یہی حسن ہے۔ ولہذا نہ ملوث غیر ملطہ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا۔ تیمم یعنی جب سوا
 چکے تیر دریاغ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منہ و ہاتھ آلودہ ہو جائیگا تو ظاہر حال میں تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت
 نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا۔ واما اعتبار طہارۃ ضرورۃ ان لا متضاغت الواجبات۔ اور تیمم کو
 طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ ہوجاویں۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا
 تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چند ہوگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوٰۃ۔ لکھی گونہ ہونے کی
 ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ و ہذہ الضرورۃ تحقق حال اداء الصلوٰۃ لا فیما قبلہا من الاوقات۔ اور ضرورت
 تو ادائے نماز کی حالت میں تحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں۔ اگر وہم ہو کہ تیمم سوائے نماز کے جائز ہوگا حالانکہ
 سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ القضا ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں
 وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے ایسے تیمم جائز ہوا کہ نماز
 میں قراۃت رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قراۃت ہے۔ الغایۃ۔ اور اسی وجہ سے غالی
 سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضا نہیں ہے فغال فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے
 اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و فصل اس سے جائز ہے
 اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروری ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم بحث
 راست سے مخالفت نہیں و تاہم فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائیگا
 ثم قیل تنقطع بنفس الشرع عند ہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
 ہو جائیگا۔ وقیل لبد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
 جواز نماز کا حکم مقرر ہو جاوے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
 کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا افر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ۶۔ و اذا اغتسلت
 و سبب شئاً من بدہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں فون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
 بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہونچا۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضوہا فوقہ
 لم یقطع الرجۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رجعت منقطع نہوگی۔ یعنی غسل نہوا تو عدت باقی ہے
 پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضوہا لقطع۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہے
 تو رجعت منقطع ہوگی۔ نہ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
 اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا استحسان۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو الکامل
 ان لا یبقی الرجۃ لانہا غسلت الا کثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن
 کا اکثر حصہ دھویا ہے اور اکثر حصہ کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العضو ان یتقی لان حکم الجنائۃ و الحیض لا
 یتجوزی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ حکم
 معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوگی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہ گئی اور باقی جاتی ہے بلکہ سب
 باقی ہے پھر اقل قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے پس بقول محمد۔ وجہ الاستحسان
 و ہوا الفرق ان مادون العضو یسارع الیہ الجفاف لقلۃ فلا یتقین بعدہ وصول الماء الیہ۔ استحسان کی وجہ اور

وہی فرق ہے کہ عضو سے کم کو جو قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے صرف شاید پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز ہوگی۔ **مقطع الرجعة ولا یحل لها التزوج اخذنا بالاحتیاط فیہما**۔ تو ہم نے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی و لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوتا کہ دونوں باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے بخلاف **العضو الکامل**۔ بر خلاف عضو کمال کے نہ یہ دوجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو کمال خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لہذا نہ لایق تسارع الیہ بالجنف ولا یغفل عنه عادة فافترقا۔ کیونکہ عضو کمال تک جلد ہی خشکی نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کا بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کمال اور جزو عضو میں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف ان ترک المضمضة والاستنشاق لمرکب عضو کمال۔ اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ کسی کتا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا نہ ہو۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کمال ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا غلط ہے و ہو قول محمد بن زمرہ لا دون لعضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد بن زمرہ کی گنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹے تو جزو عضو سے کم چھوٹے کے ہے۔ لان فی فرضیۃ احتمالہا بخلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ کلی کرنے والا ناک میں پانی ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے نہ کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاطی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخل میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر مدخل سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امراتہ فی حی حال او ولدت منہ۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہو یا اس سے بچہ جنمی آئے نہ یعنی بعد بچہ جنم کے اسنے طلاق دی۔ وقال لم اجامعہا۔ اور کہا کہ میں نے اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے۔ یعنی مدخلہ نہیں ہے۔ پھر اسنے اس عورت سے رجعت کر لی جاہی۔ **فلا الرجعة**۔ نہ اسکو رجعت کا حق حاصل ہے نہ تحقیق صورت مسکملہ اول یہ کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اس کے ساتھ مدخل سے انکار کرنا ہے پھر اس سے رجعت کر لی پھر اسکا بچہ مہینہ سے کم بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ۔ **رجعت صحیح ہے** اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد جماع صحیح کے مگر اسنے عورت کے ساتھ مدخل سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ **کذا قال احمد**۔ لان الحمل سے طہر فی مدۃ یتصور ان یکون منہ حمل منہ سیکون جب اتنی مدت میں حل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا۔ **فلا**۔ کیونکہ عورت جماع صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ **لقولہ علیہ السلام الولد للفراش**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچہ تو فراش کا ہے۔ یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ **واللعن علی من یزنی**۔ **زنا** کا بے واسطے پھر ہے رواہ الامام شافعی وغیرہم۔ اسکے واسطے بچہ نہیں ہے بلکہ سنگاری کے پھر پڑیگے۔ **بافراش** سے خود عورت مراد ہو تو سنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محرم ہے یا یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ سنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا شرعاً ہے۔ تو مسئلہ میں یہ عورت اسکی منکرہ بیکل صحیح ہے پس ہر حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔ **وفلک دلیل الوطی منہ**۔ اور یہ امر اس مرد سے مدعی واقع ہونے کی دلیل ہے۔ **فلا**۔ اسکا یہ کہنا کہ میں نے مدعی نہیں کی تھی مجھ کو شہر ہے۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چہ مہینہ کے اندر بچہ جنم نہ کرے تا کہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور مدعی سے منکرہ ہو تو فرمایا کہ۔ **وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ حمل واطیل**۔ **ین** ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ مدعی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا۔ اور اسکا انکار ثبوت ہوگا۔ **واذا ثبت الولد لک**۔ تاکہ المملک۔ اور جب مدعی ثبوت ہوئی تو ملک تاکہ ہو گئی۔ **والطلاق فی ملک** تاکہ یعقب الرجعة۔ اور جس ملک تاکہ میں اپنے بعد مدخل کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے۔ **فمنسب مدون**۔ **مدون** میں رجعت ہو گئی۔ **وبطل زعمہ**۔ **تکذیب الشریع**۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی مدعی نہیں کی ہے یہ شرع کے ٹھکانے سے مجھ کو شہر ہے۔

الا پر سے انتر ثبت بہذا الوطی الاحصان۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی دلی سے احصان ثبوت ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر فرض کر دو کہ ایک مرد نے زنانہ کی تراکی سزا سنو کہ جس میں جبکہ کنوارا ہو یا رجم کر اگر سیاہ ہو۔ اور یہ شخص بیاہا ہو اور اسکی جوہر و سنکوہ حاملہ ہو یا بچہ جنی گر یہ شخص اسکے ساتھ دلی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہ ہوگا اور اس پر رحم کیا جائیگا کیونکہ دلی بکلی صحیح ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت میں محض ہونا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ شخص نرسے موت ہے۔ فلان قیمت یہ الرجعتہ اولیٰ۔ تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولیٰ ثبوت ہو جائیگا۔ تاویل مسالۃ الولادة ان تلد قبل الطلاق۔ اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی تھا۔ اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رحمہ پر لازم آئی در نہ مسئلہ توقف جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی بغیر تاویل کے اصل مترجم ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر کہا کہ میں نے اسکو حایع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے۔ مع۔ لانا لو ولدت بعدہ تنقضی البعدۃ بالولادة فلا یصور الرجعتہ کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے مدت گزر گئی پھر رجعت معتبر نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ دلی سے انکار ہو مگر ولادت یا حل سے شرع اسکو ثابت کرے حتیٰ کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہو جاوے۔ فان خلا بہا و اغلق بابا و اوارخی ستر و قال لم یصح ثم طلقہا لم یلک الرجعتہ۔ اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہان کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کرنا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو حایع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون مدت کے بائٹہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لان تاکد الملک بالوطی۔ کیونکہ ملک نکاح (جس میں رجعت ہو وہ متناکد چاہیے اور) متناکد ہونا دلی کے ساتھ ہوتا ہے۔ سو قد اقر بعدہ۔ حالانکہ وہ دلی نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ اور حل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو فیصدق فی حق نفسه۔ لہذا وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائیگا۔ اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہ ہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ۔ والرجعتہ حقہ۔ رجعت کرنا مرد کا حق تھا۔ تو اسے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا۔ ولم یصر لکذبا شرعا۔ اور شرح کی طرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا۔ جیسے حل و بچہ کی صورت میں شرع نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق تک رہا۔ بخلاف المہر۔ بخلاف ہر کے ف۔ کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت سمجھ کی صورت میں ہر طور ملتا ہے حالانکہ اگر وہ دلی نہ کرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر سہمی یا متعہ واجبہ لینگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہ ہوگا۔ لان تاکد المہر المسمیٰ یعنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض۔ کیونکہ مہر سہمی کا متقرر ہو جانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدلہ یہ مہر ہے وہ سچا دیا جائے نہ قبضہ کرنے پر۔ یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدلہ ہے اور بضع اسکا بدلہ ہے تو جب عورت نے خلوت سمجھ میں جہان کوئی روک نہیں ہے بضع سچا کی تو اسکا حق بدل لینے مہر میں محکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نہ کرے لہذا اس مسئلہ میں خلوت سمجھ میں عورت کی تبدل پر دیکھنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہو گیا۔ رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے دلی نہیں کی اور شرعا اسکی تکذیب محکم و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اس پر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا۔ بخلاف انفصل الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ جس میں حل و بچہ ہوا تو شرعا نسب ثابت نہیں اسکو دلی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو دلی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اس پر بھی حجت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور یہاں شیخ نے اسکو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فان راجعہا۔ پھر اگر اس سے رجعت کر لی سمعناہ بعد ما خلا بہا و قال لم یصح یعنی خلوت سمجھ کے بعد یہ کہہ کر میں نے اسکو حایع نہیں کیا۔ ف۔ رجعت کر لی حالانکہ اسے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائٹہ ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی منوط ہے اپنے اسے اقرار کے موافق ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے کہ اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی۔ ثم جاءت لولہ لاقول

سنتین بیوم۔ پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا۔ یعنی دو برس تک کے اندر جی کہ ایک روز کم تک بچہ ہوا۔ صحیح ملک الرجعة۔ تو وہ رجعت صحیح ہوگئی۔ جو اس کے اقراری قول عدم جلع پر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اب اسکو شروع سے جھٹلایا۔ لہذا ثبت النسب منہ۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گیا۔ اس واسطے جو وقت وہ کہتا تھا کہ میں نے طہی نہیں کی اس وقت عورت کو اس سے حل خفیف موجود تھا۔ اذہی لم تقر بالنقض العدة۔ کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزار جانے کے اقرار نہیں کیا۔ والولد سعی فی البطن ہذہ المدة۔ اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہتا ہے۔ اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا ہے۔ فانزل واطیا قبل الطلاق دون المدة۔ تو بالفرد وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد طلاق کے۔ اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الشانی نزول الملک بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فحرم الوطی و المسلم لا یفعل المحرام۔ کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح مست جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخل ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے۔ تو یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تک طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لہما اذا ولدت فان طلقا فولدت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جینی تو تو طلقا ہے پھر وہ جینی۔ اور موافق شرط کے طالع ہوگئی پس عدت بیٹھی اور عدت گزار جانے کا اقرار کیا۔ ثم اتت بولد آخر۔ پھر وہ دوسرا بچہ جینی۔ نفی رجعة۔ تو یہ رجعت ہے۔ معناه من بطن آخر اسکے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جینی۔ و ہو ان یکون بعد ستمہ اشہرو ان کان اکثر من سنتین اذ لم تقر بالنقض العدة۔ اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا ہو۔ لہذا وقع الطلاق علیہما بالولد الاول و وجبت العدة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی۔ مگر عدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا اسی وجہ سے کہ اسکو حل رہا۔ فیکون الولد الثانی من علقو حادث معنی العدة۔ تو دوسرا بچہ عدت کے اندر شوہر سے حل جریہ ہونے سے پیدا ہوا ہے۔ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لہذا لم تقر بالنقض العدة کیونکہ عدت نے انقضاء عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجم۔ تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ یہ فیصل ہمارا جمہور کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال کما ولدت ولد فان طلق۔ اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جینی تو تو طلقا ہے فولدت ثلثہ اولاد فی بطون مختلفہ۔ پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جینی۔ فالولد الاول طلاق۔ والولد الثانی رجعة۔ تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے۔ یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ و کذا الثالث۔ اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے۔ کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لہذا اذا جارت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة۔ کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو ایک ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی۔ وبالثانی صار مراجماً لبیناً انہ یجعل العلقو بو طی حادث فی العدة و وقع الطلاق الثانی لولادة الولد الثانی لان البین معقودہ بکلمۃ کما و وجبت العدة۔ اور دوسرے بچہ کے حل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہ چکے کہ اسکا حل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے پر دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو ہر بار کے لفظ سے معقودہ ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجماً لہذا ذکرنا۔ اور تیسرے بچہ کے حل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا ہوجہ مذکورہ بالا۔ و تقع الطلقة الثالثہ لولادة الثانی

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقوع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی فت۔ پھر مضبوط کا مسئلہ نکاح۔ و المطلق الرجعية۔ اور مطلقہ رجعیہ فت۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو وہ تفتشوت و تتریز۔ اپنے آپ کو آرستہ و مزین کرے فت۔ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ حبت کرے۔ لانا حلال للزوج اذا النکاح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلئے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعية مستحبة التتریز حامل علیہا فیکون مشرفا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور عورت کا سنگار اس پر آدہ کرنے والا ہو جاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ و مستحب ان زوجہا ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنها او یسمعہا حتی یفعلہا۔ اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت پاس آجائے نہ چلا جاوے یہاں تک کہ اسکو آگاہ کر دے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیوں کی آواز سناوے فت۔ یا کفکار۔ بمعناہ اذا لم یکن من قصده المراجعة۔ اسکا سنی یہ ہے کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہ ہو لاناہما یماکون بخبر قد قطع البصر علی موضع یغیر بہ مراجعہم یطلقہا فتطول علیہا العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات نسکی ہو جاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا فت۔ یا یون کہ اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہو پھر شاید ظاہری زینت پر زلی خواہش سے ضبط نہ رہے اور جماع کر لے تو رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کر گیا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع صغیر میں ہے کہ۔ ولیس له ان یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لیجاوے یہاں تک کہ اسکا ساتھ جنت کرنے پر گواہ کرے و قال زفر له ذلک لقیام النکاح و لہذا لا ان یشاہا عندنا۔ اور زفر فرمے کہ اسکو سفر میں لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولا تخرجون من بیوتہن الا بے۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولا تخرجون الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل لم یطل لمراجعة الی المراجعة فاذا لم یراجعا حتی انقضت العدة ظہر انہ لا حاجۃ بمبتین ان لم یطل عمل غلہ من وقت وجودہ۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اسے مراجعت کی بیانتک کہ عدت گزر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولہذا احتسب الاقراء من العدة۔ اور اسی جہت سے جو حیض آچکے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جاتے ہیں فت۔ اور اگر رجعت کر لینا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یلک الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر لیجانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فتبطل العدة و یقرر ملک الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت کر لے گواہ کر دے تو عدت مٹجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ و قولہ حتی یشہد علی رجعتہا بمعناہ الاستیجاب علی ما قد مناد۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو سنی یہ کہ گواہ کر لینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں فت۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ کرے۔ و الطلاق الرجعی لا یحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہیں کرتی ہے و قال الشافعی یحرم۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجیۃ زانیۃ لوجود القاطع و ہوا الطلاق۔ کیونکہ رجعت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے فت۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انہا قائمۃ حتی یلک مراجعتہما من غیر رضا ہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدو رضا مندی عدت کے مراجعت کر سکتا ہے فت۔ پس اگر باقی نہ رہتی تو عورت کی رضا مندی ضرور ہوتی جیسے ابتدا سے نکاح میں شرطا ہے۔ لان حق الرجعت ثبت نظر للزوج لکن المداہرک عند اعتراض الذم۔ اسلئے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ مذمت طاری ہونے کے وقت شوہر

طلاق مہینے کا تدارک ممکن ہو نہ۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحیح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہ حکم فرمایا کہ اپنے پسہ کو حاکم دے کہ اسکو رجعت کرے۔ و ہذا المعنی یوجب استبدادہ بہ۔ اور یہ معنی یوجب ہون کہ شوہر اس کام میں مستقل و منفرد ہو۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ و ذلک یفوت بكونہ استعدائہ لا انشاء۔ اور شوہر ہر کا خود مستقل ہو یا آگاہ کرنا ہی کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیدا کرنا۔ اذ الدلیل یخالفہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی سنانی ہوتی۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل لصوص مفیدہ کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت بمعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ بمعنی نکاح کو برقرار قائم رکھنا تو ضرور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہو مگر ابھی نہیں۔ والقاطع آخر عملہ اسے مدۃ قاطع لے اپنا اثر ایک مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعاً۔ بلا حیل۔ اول نظر الہ علی ما تقدم۔ یا بنظر حق شوہر کے بنابر مذکورہ بالا فتویٰ معنی ہمارا تمہارا اجماع ہے کہ طلاق ریت ہی انقطاع علاقہ نہیں ہوا اور نہ بھروسے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اگرچہ عورت راضی ہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کو یا گیا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جائے

فصل فیما یحل بہ المطلقہ۔ فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ و اذا کان الطلاق بانسنادون الثلث۔ اور جب تین سے کم طلاق بان ہو۔ فلہ ان تزوجہا فی العدة و بعد النقصانہا۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کرے۔ و ناسخ ہوا کہ مرد کے واسطے سوائے عورات ابدی مان میں دیگر کسی عورت سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسے تین ملاقات کا مالک ہے اگر ایک بار گیا یا متفرق سب ملاقاتیں ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسے تین ملاقات کے جائز نہیں ہے تین میں سے کم یا نہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک یا دو طلاق یا نہ دین یا طلاق بکنا یہ دیدی اور تین ملاقاتوں کی قیمت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا تھا اور یا نہ تین نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے نہ ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے سلطان محل المحلیۃ باقی۔ کیونکہ نکاح کے واسطے محل حلال باقی ہے۔ لان زوالہ سعلق بالطلاق لا یفسد کیونکہ عدت زائل ہوتا ہے یہی طلاق پر سعلق ہوتی۔ لقولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ جناحہ آتای۔ فلیتعدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے عدت زائل نہیں ہے۔ و منع الغیر فی العدة لا اشتباہ النسب ولا اشتباہ فی الطلاق۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہوا ہے جو نطفہ کے اشتباہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلاثاً فی الحرة او مستتین فی الایام لم یحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ نکاحاً صحیحاً و یدخل بہا ثم یطلقھا او یموت عنہا۔ اور اگر اسے آزادہ عورت کو زوالہ مدخل ہو یا نہ تین ملاقاتیں پوری کر دیں یا باندی میں دو ملاقاتیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اس کے ساتھ داخل بھی کرے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مر جاوے۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرے۔ پس ملاقات میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر حاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلال نہ ہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے داخل کرے تب تین ملاقاتوں کی جماعت ملجاوے۔ پھر وہ طلاق کرے یا مرے اور عدت گزرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے۔ و رد قولہ غیر مدخل میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ فان طلقھا الخ ہے یعنی پھر بعد طلاق دوبارہ اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں ہے تیسری طلاق کے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تب نکاح مبینی جماع اور دوسرا شوہر رجعی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہونے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

جعل کرے۔ اور اگر کبھی مبینی متصیح ہو تو وہی کراحدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر تین طلاقیں آزادہ عورت میں ہیں یعنی بوری
 طلاقیں۔ والثنان فی حق الامۃ کالثث فی حق الحرۃ۔ اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینا جیسے آزادہ کو تین
 طلاقیں دینا۔ کیونکہ باندی کے حق میں بوری طلاقیں ہی ہیں۔ لان الرق منصف لکل المحلیۃ علی ما عرف یکرم
 رفقاً ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرنا جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے۔ فقال قتالی فان آمین بفاضة فلیس نعت
 ما علی الحسنات من العذاب۔ فوجب انک واسطی عذاب نصف ہو تو نعمت بھی نصف ہے۔ ثم النایۃ نکاح الزوج مطلقاً۔
 پھر انہما حرمت خود سے شوہر کا کل مطلقاً ہے۔ والزوجیۃ المطلقیۃ انما تثبت بنکاح صحیح۔ اور مطلق زوجیت بھی
 ثبوت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے
 حلال ہو جاوے۔ حالانکہ تھے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالتہ النص تصرف نکاح مطلق ہے۔ وفسرط الدخول ثبتاً بشارۃ
 النص۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ و ہوان یحیل النکاح علی الوطی حملہ لا کلام علی الاقارۃ
 دول، الامعادۃ۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح یعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام اقارہ پر محمول ہونے کا عہدہ پر۔ اذوال عقد استفید
 باطلاق اسم الزوج۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا۔ پس انکاح کے سنی عقد ہونے تو یہ معنی ہوئے
 کہ حق تنکح زوجاً غیرہ یہاں تک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے
 جب مبینی وطی ہو تو یہ معنی ہونے کہ بیان تک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی ہے
 میں۔ پھر اس طور پر ضرور ہو کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وطی
 کا فعل ہے۔ اور یزاد علی النص بالحدیث المشہور۔ یا وطی کی شرط ہے حدیث مشہور سے بڑھائی۔ و ہو قولہ علیہ السلام
 اور حدیث مشہور یہ قول حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم ہے کہ لا تحلل لاول حتی تنزوق عینیۃ الآخر کہ عورت مطلقہ مکث پہلے
 شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکے۔ رومی بروایات۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے
 اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے۔ تو مکملیقین کا مرتبہ پہنچا کہ بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو
 بتنے قرآن کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحاح السبعہ وغیرہ میں مروی ہے۔ ولما خلافت
 لاحد فیہ۔ اور بس بات میں کسی کو خلافت بھی نہیں۔ فواہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ
 سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے۔ جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں
 حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ مکث پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی
 بیان تک کہ دوسرا اسکو طبع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو مرد اول کے
 واسطے حلال ہو گئی۔ و قولہ غیر معتبر۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہیں ہے حتیٰ لو قضی بہ قاض لا ینقذ۔
 حتیٰ کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہیں نافذ ہوگا۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو پھر اللہ تعالیٰ و ملائکہ
 و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ اور خلاصہ فتع۔ اور مجمع کلاکر کے تحریر دیا جاوے الفقہ وغیرہ۔ ابن المنذر رحمہ اللہ کہ کسی کو جائز نہیں کہ
 سعید بن المسیب کا قول لے اور میں نہیں جانتا کہ علمائے سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعید بن المسیب
 اس قول سے رجوع کیا۔ ترجمہ کرتا ہے کہ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور یہی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا مرجع لگانا
 قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہیں جائز ہے اور اظہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپ کا مطلب یہ ہو کہ طبع فانی شرط نہیں بلکہ
 نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اس واسطے کہ اس سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث صحیح منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہیں کہ اگرچہ
 و اجماع نہیں ہے نہ تو وہ راہنمون نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور میں متفرق

خوائہ کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قرظیہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جو رقیقہ کو طلاق ثلثہ رہن
 پھر اسے عبد الرحمن بن اوس قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہیں بچا ہے
 پھر اسے اس کے پاس لے گیا یعنی وہ عین، یہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبد الرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ میں اس کے
 چہرے کی طرح راہنہ ہوں واسطہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن
 دوڑے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو
 آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ ترشہ نہ چکے اور تو اسکا شہد چکے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ ترسے لڑکے ہیں اسنے عرض کیا کہ ہاں
 پس عورت سے فرمایا کہ تو جو کہتی ہے وہ جکتی ہے یہ دونوں تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کو تے سے۔ پھر چند روز بعد وہ آئی
 اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے ماس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا
 یہ کلام تصدیق نہیں کروں گا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا
 پس آپ نے فرمایا کہ اری میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھے ارشاد فرمایا پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ
 انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہوا کہ تو اپنا فریب میرے بیان لائی ہے خبر داسا اگر اب کہی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر
 پتھروں سے کچل دیا۔ ۴۔ صحاح اسے میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت
 غیر صحیح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصد مثل نکاح کے دائمی ہونا ہے نہ آنکہ صرف جائزوں کی جفتی کی طرح حلالہ کر
 ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخلہ ہو گئی ہو سو اس شرط
 الا یتلا ج دون الانزال لانہ کمال ومبالغتہ فیہ والکمال قید زائد۔ اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل
 کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری و کامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے۔ اور
 یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ ترشہ نہ چکے۔ مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہو اور وہ
 داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری دامتہ العالی نے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن اسبب رحمہ نے اسی
 کی تردید کی کہ بعض لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت سے انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو نقطہ نکاح یعنی دخول شرط کرتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ
 اعلم۔ ۵۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ والجبی المہربق فی التحلیل کالباق۔ اور بائع ہونے کے قریب جو لڑکا جو وہ تحلیل کر دینے
 میں بائع کی طرح ہے۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح و ہو شرط بالنص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث
 سے شرط ہے۔ بلکہ مہربق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے معنی کہ جس پر کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں
 کافی ہے۔ والک یخالفنا فیہ والکحج علیہ ما بینا۔ اور مہربق کے مسئلہ میں امام مالک رحمہ ہمارے مخالفت کرتے ہیں اور انجبت
 وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ دخول بنکاح صحیح مشروط بائع یا گیا۔ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یطعن المحلل
 ومشکہ بجامع امراة وجب علیہما الغسل واحلہما علی الزوج الاول۔ اور مہربق کی تفسیر امام محمد نے جامع طغیر میں
 اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلیغ کو نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر لے اسنے کسی عورت یعنی بانہ کو جماع کیا تو عورت غسل واجب
 ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا۔ ومعنی ہذا الکلام۔ اور سنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) ان یخرجک التہ
 ویستغنی۔ یہ کہ اسکا عضو خالص کھڑا ہوتا اور فو اہش کرتا ہو۔ وانما وجب الغسل علیہما لا اعتبار بالختامین و ہو سبب
 انزول ما تمہا۔ اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہو کہ دونوں ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے۔ و
 الی الا یجاب فی حقہا۔ اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔

اما لا غسل علی العصبی وان کان یومر بہ تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا تاکہ عادت پڑی رہے۔ فت۔ بھرنہ مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دین تو حلال کہے بغیر حرام ہے۔ دو طاقی اطلاق ہوتے ہیں۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی۔ لان العاتہ نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے۔ فت۔ اور مولیٰ تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قول فقہائے حتی تنکح زوجا غیرہ۔ مولى پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح خطا ہے۔ واذا تزوجها بشرط التحلیل فانکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن المتداہل والمحلل لہ۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ قتلے لعنت کرے حلال کرنے والے کو اور جسکے لیے حلال کر دیا گیا۔ فت۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ نکاح سے کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کیونکہ ضرور وہ محلل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ و ہذا ہو محملہ۔ اور یہی اس حدیث کا محل ہے۔ فت۔ معنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مدامت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اس واسطے کہ جتنی کھا کر چھوڑے تو جان و بدن کی نفس خلعت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح جو نہ کہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور سپر چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقها بعد وطئها حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کو نا صحیح نکاح میں یا لیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ فت۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یفسد النکاح لانه فی معنی الموت فیہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہو گا کیونکہ یہ نکاح موت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح النکاح لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا زوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا و لا یحلہا علی الاول لانه استعمل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ لیکن ایسے نکاح وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا تو اسکے مزاج میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے موت کے قتل میں ہے۔ فت۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کر لے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی طرح پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی مزاج یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے موت کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود قاتل ہو تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا تاکہ جلدی میراث لجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صحیح ہے کہ مالدار مورث قتل کیا جاوے۔ واذا طلق الحرة تطلیقہ او تطلیقتین وانقصت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو ایک یا دو طلاقیں دین یعنی پوری تین نہیں دین اور اسکی عدت گزر گئی۔ فت۔ اور حلال کی ضرورت نہیں ہوتی چاہے اس سے نکاح کر لے مگر نکاح نہیں کیا۔ و تزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ فت۔ اور اسنے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گزر گئی۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی۔ فت۔ شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اہل مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسکی ایک طلاق کا مالک ہو گا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہو گا تو جواب دیا کہ عادت ثلث تطلیقات و بعدم الزوج الثانی ما دون الثالث

کما ہیدم الثالث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آئیگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں کو بھی ہدم کر دیکھا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کر دیتا ہر قسم حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر بعد پہلی کے مطلق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول اس پر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دوسرا طلاق دی ہوں مگر وہ شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اسکے حیاتی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی حتی کہ اگر ایک یا دو طلاق دے زوجیت کر سکتا ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس آنے کا ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا ہیدم ما دون الثالث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو ہدم نہیں کرتا۔ پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہو گا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی جسے دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دوسری ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی قیادوں صورت میں دو طلاق کا مالک ہو گا اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا۔ حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں کر سکتا اور حلالہ نہ فرض ہوا۔ لانه غایۃ المحرمۃ بالنفس۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے جو مکمل نص قرآنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تحل لہ من بعد حتی یشک زوجا غیرہ۔ یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں رہی یا نہ کہ کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا ہے نص قرآنی۔ فیکون منہا۔ تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا۔ اور جب یہ ہو گا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے۔ ولا انتہا للمحرمۃ قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقین نہیں ہیں تو دوسرا شوہر کیونکر ختم کرنے والا ہو گا۔ بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی۔ ولہما قولہ علیہ السلام لعن المسلمان المحلل والمحلل لہ۔ اور تینہیں کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی۔ سماہ محملا و ہو المقتبہ للمحل۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ جو حلت کو ثابت کرے۔ تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے مخفی نہیں کہ محل اس وقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلال ہوا تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقین نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محل نہیں ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہو گا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ واذا طلقتھا ثلاثا فحالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل فی الزوج وطلقتی وانقضت عدتی والمدة تحلل ذلک۔ اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقین دین بھر کچھ مدت کے بعد اسے کہا کہ میری عدت گزر کر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اسے میرے ساتھ داخل کیا پھر مجھے طلاق دیدی اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محلل ہے۔ جاز للزوج ان یعتقہا اذا کان فی غالب ظنہ انہا صاۃ۔ تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرے بشرطیکہ شوہر کے غالب ظن میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو۔ یعنی اسکے دل میں یہ سچی کہ اسنے سچ کہا ہے۔ لانهما معاۃ او امر ذنی لتعلق محل بہ ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی وہ حال سے خالی نہیں یا دنیاوی معاملہ یا بھی نکاح کا ہے یا امر دین سے ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے۔ و قولہ الواحد فیہما مقبول۔ اور ایک مسلمان کا قول مسئلہ دنیاوی و امر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے۔ تو اس معاملہ میں جو باہر قرار دے بہر حال اس عورت مسئلہ کا قول قبول ہو گا۔ و پھر

مستکر اذا كانت المدة ممتلئة۔ اور جب مدت اتنی گزری ہو کہ بہ باتین ہو سکتی ہیں تو عورت کا کتنا قابل رد اور انکار نہیں ہو۔
فت۔ بخلات اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتین بیان کرے تو قول مرد و دستکر ہو۔ و اختلفوا فی اودنے
بذہ المدة و سنہما فی باب العدة۔ اور فقہار نے اس مدت کی کمتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدة میں
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہو کہ اسکا قول قبل
نہو بنظر امر دین کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہیں مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا۔

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جو رو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء نہیں
ہو اور اس سے بحث نہیں ہو اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی جاری بحث فقہ میں مورث احکام ہیں لہذا آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض لوگ گمان کرتے ہیں حافظ
اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی۔ اور چار دن اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعض علماء
کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے طہی نہ کرے تو ایلاء ہو اور یہ شاذ و مختلف اجماع ہے۔ ذکرہ العینی۔ و اذا قال الرجل لامرأته
واللہ لا اقریک۔ اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ واللہ میں تجھے قربت نکرونگا فت۔ یعنی طہی نکرونگا۔ او قال لا اقریک
لا اقریک اربعۃ اشھر یا کہا کہ واللہ میں تجھے چار ماہ تک قربت نکرونگا۔ فهو مولى۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا بلکہ
تعالیٰ للذین یولون من نسائهم ترلیص اربعۃ اشھر الا یہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا للذین یولون الخ یعنی جو لوگ
کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک فت۔ خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع
کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشھر حشش فی
یہ مہینہ و لزمۃ الکفارة۔ پھر اگر چار ماہ میں عورت کو طہی کر لیا تو قسم میں حاش ہو اور اسپر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارة
موجب الحشش۔ کیونکہ حاش ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ و سقط الایلاء و ساقط ہو گیا۔ لان ایمن یرتفع
بالحشش۔ کیونکہ قسم بوجہ حاش ہوجانے کے ساقط ہو جاتی ہے فت۔ اور یہ چار دن اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقر بہا حتی
مضت اربعۃ اشھر بانت منه بطلیقہ۔ اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو دس سے ایک طلاق
کے ساتھ بائنہ ہو گئی فت۔ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے سو قال الشافعی تبین بتفریق القاضی۔ اور شافعی نے
کہا کہ قاضی کیے جدا کرنے سے جدا ہوگی۔ لانه مانع حقہا فی البطلان فینوب القاضی منابہ فی التبرک کما فی بحب
والغفۃ۔ کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی مجاہد اس مرد کے قائم ہوگا جیسے محبوب
ہونے اور عین ہونے میں ہے فت۔ کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال
کی حلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضا مندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب عداوتی کرنے سے منکر ہو
تو قاضی جدا کرے گا۔ ولنا ظلمہا بمنع حقہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق طہی روک کر ظلم کیا۔ فجازہ الشرح
بذوال لغتہا لکنکاح عند منعی المدة۔ پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی
و ہو الما لفرع عن عثمان و علی و عبا و لہ الثلثۃ و زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین و کفی بہم قدوة
اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم
ایچھین سے اقرار ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہر کونکافی ہے فت۔ فقہاء ہم نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہو اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادہ۔
 یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مفعول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو سعید عن الاعمش عن سعید بن جبیر
 عن ابن عباس و ابن عمر قلاخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب عروے اپنی عورت سے ایلا کر گیا
 رجوع کیا یعنی وطی کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا
 کہ اس وقت تو نفث کیا جاوے یعنی اس پر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
 و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و شعبی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سیرین و قبیصہ بن ذویب و سالم
 بن عبد الصمد و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ حدیثنا مسمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
 بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے تھے کہ جب ایلا وین چار ماہ گزر گئے تو
 ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے خط میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابوسلمہ کا
 خود ہی مذہب ہے لیکن بخاری روئے حضرت عثمان و علی و ابن عمرؓ وغیرہم سے وقت روایت کیا۔ اور کو طحا میں جعفر صادق
 عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ وقت مروی ہے لیکن اس میں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسینؓ کو نہیں پایا تو حضرت
 علیؓ نہ کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ صرف
 عثمان و علی و ابن عمرؓ سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر کہ طلاق بائنہ ہو تو ابوطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر کہ وقت
 ہو تو ابوطی کر لے پس جسے تحریم کہ ترجیح دی کیونکہ بدن ضرر کے نکاح جدید سے حلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدن
 نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو ترکیب مشاعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ
 کان طلاقانی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلا کرنا طلاق تھا۔ کبھی سال اور کبھی دو سال
 تک۔ حکم المشرع بتاحلیلہ الی القضاء المدة۔ تو شرع نے اسکی حد اس مدت کو مقرر کر دی۔ پس
 ایک مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے بھر کسی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ رواہ الواحدی عن ابن عباس
 و حکاہ عن ابن اسبب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشھر وقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو
 قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقوعہ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی۔ یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
 گزرے تو زوجہ بائنہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واسطہ تجھے چار ماہ وطی نہ کر دے گا کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی
 و ان کان حلفا علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو تو کہ واسطہ تجھے وطی نہ کر دے گا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی
 ہے۔ لانہا مطلقہ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ نہ یں ہی اگر کہا کہ واسطہ تجھے کبھی وطی نہ کر دے گا۔ ولم یوجد الخت لترقع بہ۔ اور
 کبھی قسم توڑا نہ نہیں پایا گیا تاکہ قسم در ہو جاتی۔ نہ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضایہ تھا کہ
 ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑ کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکر طلاق
 نہیں واقع ہوگی۔ لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینۃ۔ کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد
 بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتردھا عاد الایلا۔ اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے بھر اس
 عورت سے نکاح کر لیا تو ایلا بھی بھر آیا۔ حتیٰ کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر بھر بائنہ
 ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی۔ نہ تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقت فقہ
 اربعۃ اشھر طلقتہ اخری۔ اور اگر وطی کی تو چار ماہ گزرنے پر دوبارہ طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لا طلاقا۔ تو
 قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالترجیح ثبت حقہ تحقق الظلم ویجبر ابتداء ہذا الایلا من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہو گا اور اس ایلا کی ابتدا دوبارہ نکاح میں لانے کے وقت سے شروع ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائنتہ ہو گئی۔ فان تزوجھا یا نشاء عاد الا یلا۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلا عود کرے گا۔ نکاح کیونکہ قسم مطلق ہے۔ و وقعت بمضی اربعۃ اشهر اخری ان لم یقر بہا لما بینا ہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ چار مہینہ کے اندر عورت سے قربت نکلی ہو یہ دلیل مذکورہ بالا ہے۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے طلاق کرنے کے بعد اسے نکاح میں آوے۔ م۔ فان تزوجھا بعد زوج آخر لم یقع بذلک الا یلا و طلاق۔ پھر اگر دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلا کی وجہ سے کوئی طلاق واقع ہوگی۔ لتقیدہ بطلاق ہذا الحاکم۔ کیونکہ یہ ایلا صرف پہلی ملک کے ساتھ مفید تھا۔ کیونکہ ایلا تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے۔ وہی فرع مسئلۃ التنبیہ لخلافۃ یاہ۔ یہ مسئلہ اختلافی پنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ و قد قرین قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔ یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بیان میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور چار مہینے نزدیک باطل ہو جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ جس نے اپنی عورت سے ایلا کر لیا کہ وہ اللہ تجھے قربت نہ کرے گا پھر اسکو تین طلاق میں دیدین تو ہمارے نزدیک ایلا باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل ہوا اور اس طرح اگر وہ اس ایلا سے تین بار بائنتہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلا مذکورہ صحت گیا۔ ۶۔ ولین یاقینہ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لا طلاقا و عدم الحنف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اسے قسم نہیں توڑی۔ تو برابر باقی رہیگی جب تک وہی سے اسکو نہ توڑے۔ م۔ فان ولیہما کفر عن بیعتہ۔ پھر اگر اس عورت سے وہی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنف۔ کیونکہ قسم تو زنا اب بائنتہ یا م۔ فان حلف علی اقل من اربعۃ اشهر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وہی نہ کرنے پر قسم کھائی تو ایلا کرنے والا نکاح فسخ کرے۔ اگر کہے کہ وہ اللہ میں تجھے ایک دن کم چار ماہ وہی نہ کرے گا تو یہ ایلا نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وہی کی تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گزر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائنتہ ہوگی کیونکہ یہ ایلا نہ تھا۔ لقول ابن عباس لا ایلا فیما دون اربعۃ اشهر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلا نہیں ہوتا۔ یہ سنی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہاء اور جمہور علماء کا مذہب ہے۔ م۔ ۶۔ ولان الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدة بلا مانع و مشکہ لا یتبہ حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی وہی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔ یعنی مثلاً ایک یا دو بارہ قربت نہ کرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وہی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہ ہوگا۔ م۔ ولوقال و اللہ لا اقر بک شہرین و شہرین بعد ہذین الشہرین فهو مہول۔ اور اگر لکھا کہ اللہ میں تجھے قربت نہ کرے گا وہ مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے جو دو ماہ ہیں تو یہ شخص ایلا کرنے والا ہوگا۔ لانه جمع بینہما بجر ف الجمع۔ کیونکہ اسے دونوں کو حرمت جمع کے ساتھ جمع کر دیا۔ یعنی دو مہینہ کو بحرمت عطف جمع کیا۔ فصار جمع بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہوگا کہ یا اسے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی لکھا کہ اللہ تجھے دو مہینہ کے ساتھ ایک بعد والی دو مہینہ ملا وہی نہیں کرے گا۔ م۔ ولوکثرت یومہ۔ اور اگر وہ ایک دن طہرات یعنی پہلے لکھا کہ اللہ میں تجھے دو ماہ قربت نہ کرے گا پھر ایک دن خائوش یا ثم قال و اللہ لا اقر بک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر لکھا کہ اللہ میں تجھے قربت نہ کرے گا دو مہینہ جو بعد پہلے دونوں مہینوں کے ہیں تو وہ ایلا کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان التثانی ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے۔ یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ و قد صار ممنوعا بعد الاولی شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وہی سے ممنوع ہوا۔ و بعد الثانیۃ اربعۃ اشهر الا یلا یو ما کث فیہ۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینہ سے ممنوع ہو گیا۔ م۔ و ایکن کے حسین خاموش رہا تھا۔ یعنی کل قسم ایک دن کم چار ماہ کی ہوئی۔

فلن نکال مدۃ المنع۔ تو انکا کی مدت پوری نہوئی۔ بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں
 وطی کرچکا تو کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دو مہینے گزر گئیں تو بدون ایلا و کفارہ کے قسم میں سچا رہا۔ م۔ ولو قال و اقدر
 الاقرب سستۃ اشہار یا ما لم یکن مولیا۔ اور اگر کہا و اقدر من تجھے قربت نہیں کر ڈنگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو بدون ایلا و
 کرے والا نہوگا۔ خلافا لرفر و ہو یصرف الاستثناء لے آخر یا اعتبارا بالاجارۃ فتمت مدۃ المنع۔ اس میں زفر کا
 اختلاف ہے۔ وہ استثناء کو آخر سال کی طرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکا کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔ یعنی جیسے کرایہ
 معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار لے سکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا
 آخری دن سستی ہوگا اس طرح بیان برابر سال بھر طی سے منع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتدا سے دوبار چار چار ماہ کی تہ
 چوری ممنوع ہوئی پس ایلا نہوگا۔ ولنا ان المولے من لا یکنہ القربان اربعۃ اشہار الا بشئ یلزمہ اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ ایلا کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نہ کر سکے۔ یعنی بغیر تہا قسم لازم
 ہو۔ نہ وطی نہ کر سکے۔ و یمکنہ ہمنالان استثنیٰ یوم منکر۔ اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن استثنایا وہ دن
 دن نکرہ ہے۔ یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو ایلا نہ چوری نہوئی۔ بخلاف ان بارہ دن
 الصورت الی الآخر تصحیحاً فانہ لا یصح التکلیف اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے بقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ
 میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔
 والا کذلک ایمن۔ اور کم کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قربھا
 فی یوم والیاتی اربعۃ اشہار و اشہار مولیا۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا
 زیادہ باقی ہیں تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا۔ ل سقوط الاستثناء۔ کیونکہ استثناء ساقط ہو گیا۔ یعنی اب جو ایام باقی ہیں
 ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گزر گیا۔ ولو قال و ہو بالبصرۃ و اسد لا یدخل الکوفۃ و امراتہ بہا
 لم یکن مولیا۔ اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بعہ میں موجود ہے اسنے کہا کہ و انتہ بین کوفہ میں داخل نہوگا حالانکہ اسکی زوجہ کوفہ
 ہو تو بھی وہ ایلا کرنے والا نہوگا۔ لائے یکنہ القربان من غیر شئ یلزمہ بالاجارۃ من الکوفۃ۔ اس واسطے کہ وہ عورت
 قربت کر سکتا ہے بدون اس کے کہ اسے ذمہ کچھ کفارہ لازم آئے اس طرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال دے۔ یعنی اپنا وکیل یا نائب
 بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لاسکتا ہے۔ قال ولو حلف حج او لصدوم او لصدقة او عتق او طلاق فہو مولیٰ شیخ نصف
 نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلا کرنے والا ہو گیا۔ یعنی مثلاً اپنی ہنڈ
 جو رسے کہا کہ اگر میں تجھے قربت کروں تو مجھے حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس درم صدقہ لازم ہے یا
 اپنا غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلا نہوگا۔ لتحقيق المنع بالیمن و ہو ذکر الشرط و الجہا
 کیونکہ قربت سے باہر رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم ہی شرط و جزا کا بیان ہے۔ یعنی اگر قربت کروں حج انجام۔ و ہذہ الاجرۃ
 مانعۃ لما فیہا من المشقۃ۔ اور یہ جزا میں جو اپنے اوپر لازم کیں اسکو قربت سے منع ہوئیں کیونکہ انہیں سخت تکلیف لاحق
 ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر قربت کرے تو شلح کو جاننا پڑے۔ علی ہذا القیاس روزہ وغیرہ۔ و صورتہ الحلف بالعتق ان یطلق
 بقرہا نہا عتق عمدہ۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے۔
 نہ۔ یعنی کہے کہ اگر تجھے قربت کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم
 القربان فلا یلزمہ شئ۔ اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے۔
 تو اسے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا۔ اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلا بھی نہوا۔ و ہما یقولان البیع موصوم نہا منع

المالغیۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر مہوم ہے لینے شاید نہ تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکھا۔
 فت۔ اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلا رہے۔ واکحلف بالطلاق ان یعلق یقر یا نہی اطلاق و فترتہا
 وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی موت
 کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے۔ مثلاً کہا کہ اگر
 تجھے قربت کروں تو طالعہ یا میری فلا نہ بی بی طالعہ ہے تو بخوف طلاق اُس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلا ہو گیا لہذا چار ماہ
 کی ملتہ ہے اگر اسنے قربت کر لی تو طالعہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنے ہو جائیگی۔ وان اکی من المطلقۃ
 الرجعیۃ کان مولیا وان اسے لے من البائنے لم یکن مولیا۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکو رجعی طلاق دیکھا ہے
 تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کر کیا جسکو طلاق بائنے دی ہے تو ایلا کرنے والا نہوگا۔ لان الزوجۃ
 قائمۃ فی الاوائی دون اثباتیہ و محل الایلا من تکون من نسائنا بالنص۔ اسواسطے مطلقہ رجعیہ میں زوجہ ہونا
 موجود ہے اور مطلقہ بائنے میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلا کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بعض قرآنی فت یعنی
 قوله تعالى۔ للذین یؤن من نسائهم الا یہ۔ تو اس میں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلا
 صحیح ہے۔ فلو انقضت العدة قبل انقضائها مدة الایلا سقط الایلا ولفوات الحلیۃ۔ پھر اگر ایلا کی مدت چار ماہ گذرے
 سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر گئی تو ایلا بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلا کا محل نہیں رہی فت۔ کیونکہ عدت گزرنے سے بائنے
 ہو گئی۔ ولو قال لا جنیۃ والحد لا اقریک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر نکوح عورت سے کہا کہ وائتہ میں تجھے قربت نہ کر دنگا
 فت۔ یعنی غیر نکوح سے ایلا کرنا۔ او انت علی کفر امی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھ پر شہر میری مان کے ہے فت۔ یعنی
 اجنبیہ سے ظہار کرنا۔ تم تزوج عالم یکن مولیا ولا مطاہرا۔ پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلا کرنے والا
 نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لا لعدم المحایۃ فلا ینقلب سحیجا بعد ذلک۔ کیونکہ جو
 کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو ہو گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلا یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
 نہو جیگا فت۔ لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قریہا کفر۔ اور اگر اُس عورت سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ دے
 تحقق الحث اذ لیمین منقذۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بڑھ چکی تھی فت۔ حتی کہ وہ اس
 عورت سے اگر نہ کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ و مدة الایلا ثلاثہ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلا کی مدت دو ماہ ہے
 فت۔ چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلا کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنے ہو جائیگی اگر دھمی نہ کرے۔ لان ہاہ ماہ ضربت اجل بالبدنۃ
 فتتصرف بالرق کمدۃ العدة۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو یائے ہونے کے واسطے سیاد لگائی گئی ہے پس وہ تو باندی ہونے
 کی وجہ سے آدمی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے فت۔ چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدمی ہے۔ وان کان لک
 مرض لا یقدر علی الجماع او کانت مرضیۃ او رتقار او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما سافۃ لا یقدران یصل لہما
 فی مدة الایلا نفیۃ ان یقول بلسانہ فیت الیہما فی مدة الایلا۔ اور اگر ایلا کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
 جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو جبرائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
 اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
 کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں۔ نہ اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال فلک
 سقط الایلا۔ پھر اگر ایسے کہ یا تو ایلا رست گیا۔ وقال الشافعی رہ لانی الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
 لیس طرح نہیں ہوتا اسواسطے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور شافعی حنفیہ میں سے ہماری جیسی ہی عدت لگنے میں

لانہ لوکان فیما لکان ختمنا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کنہا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا۔ کیونکہ جب ایلا میں عورت سے دلی کی تو کفارہ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ طاعنی نے کہا یہی قول مختار ہے۔ ۲۔ سولنا نہ اذا بانیک المنع فیکون ارضا واما بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرنے اپنی زوجہ کو انکار کرنا اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اسکو نہ دی جائیگی۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اسکا قصود عورت کو ضرر پہنچانے کا ہوتا ہے۔ کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدق بطل ذلک۔ العی و صار فیدہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا منسٹ گیا اور اسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلع۔ اس واسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذر کر عورت طالق نہ ہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا ہے اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذ قال لامرأتہ انت علی حرام سل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فهو کما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھے حرام ہے تو اسکی نیت دریافت کی جائے پس اگر اُسے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوے حقیقہ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یحین ظاہرا۔ کیونکہ اُسے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اور ظاہری وکری نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فی تطلیقہ بانئذ الا ان یؤی التلث۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بانئذ طلاق ہوگی مگر اُسے تین طلاوتوں کی نیت کی ہو۔ تو اسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیگی وقد ذکرناہ فی اللکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جو دو کو یا اُسکے کسی عفت کو جسکا مان بہن میں چھو نہ حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند مان بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہے تشبیہ سے۔ وذا عند البی حنیفہ والی یوسف اور اسکا ظہار ہو جاتا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس لظہار لا لغدام التشبیہ بالمحرمة وطلقات فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمین دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ ارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں کن ہے۔ ولہما انہ اطلق الحرمة وفي الظہار نوع حرمة والمطلق یحتل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے۔ تو اُسے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحريم او لم ارد شيئا فهو بمن ليصير به موليا۔ اور اگر اُسے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ٹوٹے گی۔ کیونکہ ایلا کہنے والا ہو جائیگا۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قربت کرے تو بانئذ ہو جائیگی کیونکہ اس طرح حرام کرنا قسم ہو گیا۔ لان الاصل فی تحريم الحلال انما ہو بمن عندنا وسنذكره فی الايمان انتشار المنة۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جائی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ فان اور یہاں اُسے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلا ہو گیا۔ ومن المباح من يصرف لفظه التحريم الى الطلاق من غير نية بحكم العرف والسنن اعلم بالصواب۔ اور مباح میں سے بعض لوگ لفظ تحريم کو بدولن نیت کے طلاق کی طرف پھیرتے ہیں جو بہر حال اعلم بالصواب۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جس نے اپنی

زوجہ کو بچے اور برہم کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہے کہ طلاق نہ ہو یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف و ابو بکر بن سعید کا ہے فقیر ابو الیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال عجمی حرام ہے یا حلال المسلمین مجہر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہو اور غیر وہین کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے سب اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشیہر شیخ ابن الہمام نے کہا اشیہر ہے کہ اگر اسکے ایک جرم ہو تو حکم گنہ اور اگر چارہ ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کمافی القوادے ۱۔

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ نعت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے تولہ تعالیٰ۔ فاعل نعلیک۔ یعنی اپنی جوتیان اتار دے اور شرع میں خلع کے معنی یہ کہ دو کرنا تک نکاح کو بطلان خلع۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح نکال کر دے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کچھ جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم کا ذکر کھاجائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہے تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھنا چاہیے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طعن سے قسم ہے۔ واذن اتفاق الزوجان وخاتمان لا یقیا حدود اللہ فلا یاس بان تفتدی نفسہا منہ یا ل یخلعہا یہ سادہ جب شوہر و زوجہ ہر دو جملہ کارکن اور دونوں یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کی ہوتی حد پر قائم نہ رہیں گے تو معاوضہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے قہر کر لے بندگیء مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ انکو پورا کر لیں تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے میں مضاقتہ نہیں۔ لہذا لے لے فلاح علیہا فیما اقدت یہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو قہر کر لیا۔ یعنی شوہر کو مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصمت کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی بھاری کے تو سب جنت کی خوشبو حرام ہے۔ رد الوالہ للترمذی وقال حدیث حسن۔ ولیکن ضرورت کے وقت مضاقتہ نہیں ہے خواجہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں دیکھتی ہوں ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے۔ اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے تنفر کرتی تھی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اسکا باغ بھیر دینی اور عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کر لے اور اسکو طلاق دیدے۔ گمراہ البخاری اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل ہے۔ فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقہ بآئنتہ ولزمہا المال۔ بھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بآئنتہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقہ بآئنتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اس میں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بآئنتہ تھی ورنہ راہ نہ چھوڑتی۔ ولانہ سبقت الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال معنی عن النقیۃ ہنہ۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے چنانچہ کہ وہ کنا ہے۔ کی طلاق میں سے ہو گیا ہے اور کنا ہے کی لفظ سے جو طلاق

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے رکشی ہو تو بھی حکم قضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی تلموہ فیما
 ابجاز حکما والا ماحہ وقد ترک العمل فی حق الاباحہ لمعارض فبقی معمولا فی الیاتی۔ اسوائے کہ جو آیت ہے تلموہ
 کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکما جائز ہوتا اور دوسرے مباح ہوتا اور حال یہ کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق میں
 عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ما فی اقتدرت بہ۔ اس سے
 نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم قضا میں جائز ہے اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ استدر قضا کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری
 آیت قولہ تعالیٰ فلا تأخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز
 نکلتا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقھا علی مال نقبلت قطع الطلاق ولزہا المال۔ اور اگر شوہر نے
 اسکو مال پر طلاق دی پس اسنے قبول کرنی تو طلاق بڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا۔ مثلاً کہہ کہ تجھکو بعض ہزار درہم
 کے یا ہزار درہم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو دفع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق
 بتخییر لاو تعلیقا وقد علقہ یقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اسنے
 طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اسکا قبول کرنا شرط ہے پس
 اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے۔ والمراۃ تلک الاموال لولا تہا علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ
 مال لازم کر لینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ و ملک النکاح مما یخیر الا علیا ض عنہ وان لم یکن ملا
 کا نقصان۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص و۔ کہ قصاص اگرچہ مال
 نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اسکے عوض مال دیتے جیسا کہ قائل منظور کر کے
 اسی طرح اگر بیان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق یا سنا
 اور یہ طلاق یا نہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے کہ وہ ہم بیان کر چکے۔ یعنی عورت تو بھی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اسکی ذات خود
 ہو جائے اور یہ جب ہی ہوگا کہ طلاق یا نہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک
 ہی الآخر و هو النفس تحقیقا للمساواة۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں
 بدل میں سے شوہر ایک کا مالک ہو اسنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اسلی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابری
 ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی النخل مثل ان یخلع علی خمر او خنزیر او میتہ فلا یفسد المزوج والمفرقة
 بائتہ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیاً۔ قدوری نے بچلہ فرق خلع و طلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں غرض
 باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہ ہوگا اور یہ جوابی یا نہ ہوگی کہ
 اگر طلاق میں عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی و۔ مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھکو ایک سن شراب پر خلع دیا اور زوجہ
 نے قبول کیا تو طلاق یا نہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک سن شراب پر طلاق
 دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ جب رجوع کرے پس طلاق دو صورتوں میں
 واقع ہوئی اور عوض مطلق صورتوں میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق یا نہ ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فتوقع
 لطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوتا اسوجہ سے ہو کہ وہ عورت کے قبول
 کرنے پر موقوف ہے و۔ پس جب عورت نے قبول کی واقع ہوگئی۔ وافترا قما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان البطل
 الاول لفظ النخل و ہو کثایتہ و فی الثانی الصیغ و ہو یقرب الرجعة اور دونوں طلاقوں کا حکم میں مختلف ہونا ایک
 ثلثہ اور دوسری رجعی ہے اسوجہ سے ہو کہ جب عوض باطل تھا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کثایتہ یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائٹہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہو اور صریح طلاق کیسے جب
 لگی ہوتی ہو۔ وائما لم یجب للزوج شئ علیہا لانہا ما سمت لا استقوما حتی تعیر غارۃ لہ۔ اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر
 کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت واریان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانہ لا وجہ اسے
 ایجاب المستحی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام۔ اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اُسکو واجب کرنے کی کوئی
 صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہو وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سواے دوسری چیز کے لازم کرنے
 کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اُسکو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا۔ تو منوم ہوا کہ شراب یا سو یا مرد اسلام نہیں آوی
 اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خلع علی اخل بعینہ فطہر انہ غیر
 سمیت مالا فصار مغرورا۔ بخلاف اُس صورت کے جب شوہر نے کسی عین مثلی سرکہ پر اُسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب
 ہو تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ و بخلاف
 ما اذا كاتب او اعشق علی خمر حیث تجب قیمتہ البعد لان ملک المولے فیہ مقوم و ما رضی بزوالہ محانا۔ اور بخلاف
 اُس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام کے
 مالک کی ملک قیمت سے موجود ہے اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر رضی نہیں ہوا۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام
 کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے مالک میں اور زوجہ کے مالک میں یہ فرق ہو کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت
 مال تھا۔ و اما ملک البضع فی حالۃ الخرج غیر مقوم علی ما ذکر۔ اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی
 حالت میں کچھ قیمتی مال نہیں ہے چنانچہ ہم ذکر کریں گے۔ و بخلاف الخلع لان البضع فی حالۃ الخلع مقوم۔ اور بخلاف شراب
 پر خلع کرنے کے ہاں ہر لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ و الفقہ
 انہ شریعت علم لیشع تملکہ الا بعوض اہلہا ارشرفہ فاما الاسقاط ففقہ شریعت فلا حاجۃ الی ایجاب المال
 اور بحید اسکے اندر یہ ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اُسکا ملک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تاکہ اسکی شرافت
 ظاہر ہو اور ہا اُس سے ملک کو باق کرنا تو وہ اپنی ذات میں شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال
 و ما جازان یکن ہر ا جازان یکن بدلانی الخلع شیخ قدسی نے فرمایا کہ جو چیز ہر ہو سکتی ہے وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے۔ لان
 البضع عوضا للتعقیم اولی البیع لغیرہ مقوم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدیہا دلی غیبتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ فان
 قالت لہ خلعنی علی مانی مدنی فالحالہم لکن فی یہ ہاشی فلا شئ علیہا پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے
 ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لانہ لم تغرہ
 بتسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہیں دیا۔ وان قالت خلعنی علی مانی یدے میں
 مال فالحالہم لکن فی یہ ہاشی ردت علیہ ہر۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں
 از قسم مال نہیں شوہر نے اُسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اُسکو ہر واپس کرے۔ لانہ الما سمت
 مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المستحی و قیمتہ للجمالہ ولا الی قیمت البضع
 اعنی ہر المثل لانہ غیر مقوم حالۃ الخرج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ۔ اسواسطے کہ ہر گاہ
 عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض سے ملک نکاح دور کرنے پر رضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال جان کیا وہ لازم کر
 لگی کوئی صورت نہیں اور نہ اُسکی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل بھول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت معنی مثل لازم کرنے کی
 بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہیں ہوتی تو یہی ٹھہر کر بچنے میں شوہر کو بڑی ہر وہ واجب کیا جائے

یعنی ہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالسی علی بانی یدی من دراہم او من الدرہم ففعل فلم یکن فی یدہ ما شئ فی فعلہا ثلثہ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیسے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہو پس شوہر نے ایسا کیا کہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہوئے۔ یہ اس وقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لایہا سمت الجمع واقلمہ ثلاثہ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی دراہم اور کتر جمع تین ہیں۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔ و کلمۃ من ہنالمصلیہ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صملہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اس کے کلام میں خلل پیدا ہوا جائے۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلفت علی عبدلہما الباق علی ہنساً برتہ سن ضمانہ لم یشرأو علیہما تسلیم عینہ ان قدرت تسلیم قیمۃ ان عقرت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اس پر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ ہی غلام پسرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ ولا یقصد المعاوضۃ فیقتضی سلامۃ العوض واشترط البراءۃ عنہ بشرط فاسد فی بطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو غرضی ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ پسرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان اخلع لای بطل بالشرط الفاسد۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطین لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ و علی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے نکاح کا حکم ہے۔ چنانچہ اگر بچہ ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اس کی قیمت دے۔ و اذا قالت طلقنی ثلاثاً بالعت فطلقھا واحدة فعلیہا ثلث الالفت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیسے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لایہا لما طلبت الثلاث بالعت فقہ طلبت کل واحدة ثلث الالفت۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاق تین بعوض ہزار کے مانگیں تو اس نے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔ و ہذا لان حرف البس التخصیص الاعمراض والعوض تقسیم علی المتعوض۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حرف باعوضون پر داخل ہوتی ہے اور عوض اس پر تقسیم ہوتا ہے۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار کی تہائی بڑی۔ و الطلاق یا بن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالوا طلقنی ثلاثاً علی الف فطلقھا واحدة فلا شئ علیہا عند ابی حنیفہ و یحک المرحبہ وقالوا ہن واحدة بائنہ ثلاث الالفت اور اگر عورت نے کہا کہ تجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ علی بمنزلۃ البس فی المعاوضات حتی ان قولہم اخل ہذا الطعام بیدہم او علی درہم سوا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلۃ حرف البس کے ہوتا ہے حتی کہ دو گون میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ سوا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا لعینک علی ان لا یشرکن یا لہ شیئاً۔ یعنی لے رسول اللہ عورتیں تجھے سمیت کریں اس شرط پر کہ شریک نہ بنادیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو۔ پس اس میں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأۃ انت طالق علی ان یتخلل الدار کان شرطاً۔ اور جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طلاق ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گھسے تو یہ شرط ہو۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طلاق ہے۔ و ہذا لانہ للزوج حقیقۃ واستعیر للشرط لا قیام الاموال۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف علی حقیقت لازم کے لیے آتا ہے اور اس کو شرط کے لیے اس واسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔

جہ انہیں ہوتی چنانچہ شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذکان للشرط فالشرط ولا یتوزع علی اجزاء الشرط
بجملات الباء لانه للعوض علی ماہر۔ اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے پڑے تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی
یعنی ہزار درم میں طلاق پر تقسیم نہیں ہوتے بجملات حرفت ہائے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذشتہ اور عوض اپنے عوض
پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذالم یجب المال کان مبتداء فوق الطلاق ویلک الرحیۃ۔ اور جب مال واجب نہ ہو تو یہ طلاق شوہر
کی طرف سے ابتدائی ہوگی پس طلاق بڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلقت لفسک ثلثا بالعت او
علی الف فطلعت نفسها واحده لم یقع شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے
یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لان الزوج با رضی بالبیئۃ لا یسلم الالف
کہا بجملات قولہا طلقت ثلثا بالعت لانہا لما رضیت بالبیئۃ یالفت کانت لبعضہا رضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکا بیئہ
کرنے پر رضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم میں بجملات اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے
تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بابت نہ ہونے پر رضی ہوتی تو
ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بابت ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضامند ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم مال ہے تو
ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بابت ہونا تو بقدر کم مال پر چل ہو اسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال
انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیہا الالف وھو قولہ انت طالق بالعت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
درم پر طالق ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالع ہو جائیگی اور اُس پر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم
کے طالق ہے۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالعت بعوض العت یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف
علی شرط الف کیونکہ لی علیک والعوض لا یجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجودہ والطلاق
بائن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے
یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے بچہ واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے بچہ لازم ہونگے
اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی
بابت ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہو کہ بڑی تو بابت ہوگی تاکہ مرد کو مال
اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال
لعیدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العید وطلقت المراء ولا شئ علیہا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے
کہا کہ تو طالق ہے اور تجھے ہزار درم میں اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھے ہزار درم میں غلام
نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالق ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فکذا اذا لم
یقبل۔ اور اس طرح اگر وہ دونوں نے قبول کیا۔ یعنی عورت طالق اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب
نہو تھا تو قبول کرنے میں بدرجہ اولیٰ واجب نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وق لا علی کل واحد منهما الالف اذا قبل
واذا لم یقبل لایقع الطلاق والعقاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُس نے
قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہوگا۔ لھذا الکلام یشتمل للمعاذۃ فان قولہم حل
ہذا المتلوع ولک درہم بمنزلہ قولہم بدرہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاذرہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو
اس سبب کہ اٹھا لے لے اور تیرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اٹھا لے بعوض ایک درم کے۔ ولہذا نہ جملہ
تاہم فلا ترتیب بما قبلہ الا بدلالہ اذا اصل فیہما الاستقلال ولا ولا لہ لان الطلاق والتاق ینفکان عن المال

بخلات البیوع والاجارۃ لانہما لایوجدان دونہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھے ہزار درہم کہنا بعد اجلہ ہے تو وہ اپنے سابق کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہو کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہو کرتے ہیں بخلات بیع کے اور گرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں ہوتے جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیے کہ تجھے طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھے ہزار درہم ہیں یا تو آزاد ہے درحالیہ تجھے ہزار درہم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق عفاق واقع ہونے کے بعد اسے دونوں ہزار درہم رکھے حالانکہ اسے رکھنے سے انہیں لازم نہ ہو جائیگا اگرچہ دے قبول کر لیں۔ ولو قال انت طالق علی الف علی فی بالخیار او علی انک بالخیار ثلثۃ ایام فقبالت فالخیار باطل اذا کان للزوج و ہو جائز اذا کان للمرأة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہزار درہم پر اس شرط پر کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر ختیاریا شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالعہ ہو جائیگی۔ اور اگر یہ اختیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے۔ فان ردت الخیار فی اثلاث لطل وان لم تزد طلقت ولزہما الالف و ہذا عند ابی حنیفۃ وق الا الخیار باطل فی الوجہین والطلاق واقع و علیہما الف درہم۔ پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اس نے رد نہ کیا تو وہ طالعہ ہوئی اور اس پر ہزار درہم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درہم لازم ہیں۔ لان الخیار للفسخ بعد الا لعقاع لا للمنع من الاعتقاد و التصرفان لا یحیلان الفسخ من الخیارین لانہ فی جانبہین ومن جانبہا شرط۔ کیونکہ خیار تو بعد منع ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منع نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے قبول کرنا شرط ہے۔ اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ مخرج ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیوع حتی یصح رجوعہا ولا یتوقف علی ما وراہ المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہین حتی لا یصح رجوعہ و یتوقف علی ما وراہ المجلس ولا خیار وجاہ العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے خلع لینا بمنزلہ چیز مہول لینے کے ہے حتیٰ کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اس کا توقف نہیں ہوتا تو خلع میں خیار کی شرط کتنا صحیح ہوا اور ہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتیٰ کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد بروقت ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب ہوتا ہے۔ توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم دینا قبول کرے تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اس میں شوہر جا کر ٹکے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتیٰ کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائیگی لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعض ہزار کے خریدنا ہوا تو اس کے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسے ہزار درہم لے لے اپنی بیعت پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے قے میں خیار جائز ہے یعنی مشتری جا کر لیتا ہے اس طرح عورت کو بھی تین روز کا جا کر کرنا جائز ہے اور اس طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو اس کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی عتق مانی میں غلام کی جانب ہے۔ فان لامرأۃ طلقک امس علی الف درہم فلم تقبل فقلت فاقول

قول الزوج ومن قال بغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم اس فلم تقبل فقال قبلت فاقول قول المشتري
 جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم بطلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کیا پس عورت نے کہا کہ میں نے
 قبول کر لی تھی تو قبل شوہر کا قبول ہوگا اور جسے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بیوض ہزار درہم کے کل کے روز فروخت
 کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ پس حاصل یہ ہوا
 کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بھیجے والا اور زوجہ خریدنے والی ہر حال کہ قول شوہر کا قبول ہو اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہوں گے
 اور دوسرے مسئلہ میں غلام بھیجے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہو اور بالغ پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہو۔
 ووجه الفرق ان الطلاق بالمال بین من جانبہ فلا قرار به لایکون اقراراً بالشروط الصحیحة بدو نہ اما البیع فلا یم
 الا بالقبول الا قرار بالایتم الایہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہوا کہ مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب
 سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور عورت
 سے دودہ برون قبول کیے نام نہیں ہوتی کہ جب بالغ نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع
 بوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا۔ توضیح یہ کہ جب بالغ
 نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیعنا بدون قبول مشتری کے نہیں ہوتا پھر
 یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہ ہوگا جو مشتری کے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے دودہ کو خلع
 دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا انکار ہے یعنی اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہو اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت
 نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کا خلع کلاہ
 یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر ما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفہ رحم۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم
 شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات و خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق
 جو نکل کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف مراد ہر حق سے ہر اور گزشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر
 ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق نہیں
 ہے وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رحم کے
 قول پر صحیح ہے کہ فقط ہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدلولہ ہو یا نہ ہو اور عورت نے ہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر نے اس
 واپس نہیں لے سکتا۔ ف۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر ہوا
 کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر روایت میں ہر سے
 کچھ ساقط نہوگا۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی انہیں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز
 ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اگر خلع دینا طرید فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ
 بیوض ہزار درہم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ صحیح ہے کہ وہ بھی مثل خلع مبارأۃ
 کے ہے۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں ہر شرما کی کہ شوہر اس بچہ کے دودہ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو متقی میں ہے کہ اگر عدت
 بیان کی تو اس مدت تک مرد دوسرے تک دودہ بلاوے اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت بفرمایا تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ ف۔ قال
 محمد رحم لا یسقط فیہا الا ما سببہ و ابو یوسف رحمہ فی الخلع مع ابی حنیفہ رحم فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ
 طلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکل نہیں ساقط ہوگا سوائے اسکے جسکو دونوں بیان نہ کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں
 نکل نزل امام محمد اور مبارات کی صورت میں نکل نزل ابی حنیفہ ہے۔ لمحرات ہذا معاوضۃ و فی المبارأۃ نہ ہر بشرط

لا غیر۔ امام محمدی دلیل یہ ہو کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط کر لیا جائے اور اس کے سوا معتبر نہیں ہے۔ جو حق کا ساقط ہونا شرط نہ کیا ہو وہ ساقط ہوگا۔ ولابی یوسف رحمہ اللہ المبارکۃ مقام علیہ من البرارۃ فقہتہما من الجائزین واثمة مطلق فیہ نہادہ بحقوق النکاح لذلک الغرض ان الخلع مقتضاد الاختلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرر ورة الی انقطاع الاحکام۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ مبارات کے معنی یہ ہیں کہ بری ہونا جائزین سے ہو تو یہ یعنی ہر کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جائے لیکن حق مطلق تھا یعنی اس کو حقوق نکاح سے مقید کیا بدل انکی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو تقضی ہے اور یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ ولابی حنفیہ رحمہ اللہ ان الخلع یعنی من الفصل ومنہ خلع النسل وخلع العمل وہو مطلق کا المبارکۃ فیعمل باطلا قہما فی النکاح و احکامہ و حقوقہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا کہتا ہے جسے خلع النسل کے معنی ہوتے ہاں ان سے الگ کرنا اور خلع العمل کے معنی کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جسے مبارات تو نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل کیا جائیگا۔ یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع و بریت ہو جائیگی۔ و سن خلع ابنتہ وہی صغیرۃ کا لہا لم یجب علیہا۔ اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بغرض دختر کے مال کے کر لیا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاوضہ دختر پر جائز ہوگا۔ بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے۔ لانه لا یطرح لہا فیہ اذا البضع فی جالۃ الخرج غیر مستقیم والہیہل مستقیم بخلاف النکاح لان البضع مستقیم عند الذحل ولہذا البعیر خلع المریضۃ من الثلث و نکاح المریض بہر المثل من جمیع المال واذالم یحرم لایسقط المہر ولا یستحق مالہا۔ اسوجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اسوجہ سے کہ نکاح سے بچنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے لینے باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے اسوجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال ہوتی ہے اور اسوجہ سے کہ وہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے اپنے مرض میں خلع لیا جس میں وہ مرگئی تو اس کا خلع اس کے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے پھر جب معلوم ہو کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا ہر ساقط ہوگا اور شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔ ثم یقع الطلاق فی ردایۃ و فی ردایۃ لا یقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشرط۔ اور خلع ہو کہ باپ کے دختر کے اسطرح خلع لینے میں ایک ردایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور ردایت اول صحیح ہے کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اس کا قیاس دیگر مشروطات پر ہوگا۔ یعنی جسے ہر مشروطہ اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہوگئی صد شہید شیخ عتباتی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے۔ وان خالہا علی الف علی ائۃ ضامن فان خلع واقع والا لعل علی الاب۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس کا ضامن ہے تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ ہر ہزار درم لازم ہونے۔ لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب۔ ولا یسقط مہر لانه لم یدخل تحت ولایۃ الاب کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر شرط لگانا صحیح ہے اولی صحیح ہے اور عورت کا ہر ساقط ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر شوہر زوجہ کے سوا کسی سے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہے حالانکہ عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہو کہ اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا جائز ہے

یہاں تک کہ اگر شوہر نے عورت کو خلع دیا تو اس کا خلع صحیح ہے کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر شرط لگانا صحیح ہے اولی صحیح ہے اور عورت کا ہر ساقط ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر شوہر زوجہ کے سوا کسی سے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہے حالانکہ عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہو کہ اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا جائز ہے

اور عورت کا ہر اس واسطے ساقط نہ ہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرط الا لعت علیہا توقف علی قبولہا
ان کانت من اہل القبول فان قبلت ومن الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار
درم عوض منع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے خلع کر لیا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف نہ ہوگا
بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح رائل ہو کر حلال ہوگا نہ کہ مال دینا پڑتا ہو پس اگر صغیرہ نے قبول کیا
تو طلاق بڑ جائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور اہل نہیں واجب ہوگا۔ لہذا لیست من اہل القبول فان قبلت الا بالیہما
تقیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں کہ اس پر کوئی مال تادان لازم ہو پھر اگر باپ نے اسکی طرف سے عوض خلع قبول
کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اسلئے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے
کیست نکاح سے چھوٹی جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تالی ہے اور
دوسری روایت میں یہ خلع نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے عہدہ
وگناہ ان خالہما علی امہ یا ولہ لیست من الایاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلاق و لا یسقط المہر۔ اور
یہ بین اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اسکے مہر پر خلع دیا اور اسکا باپ اسکے مہر کا ضمان نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف
ہوگا پس اگر اسنے قبول کیا تو طلاق ہوگئی اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ تادان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الایاب
عزل فی الرءوتین۔ اور اگر باپ نے اسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دو روایتوں مذکورہ بالا پر ہے یعنی ایک
روایت میں خلع صحیح ہے اور اس میں تالی ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے۔ ۲۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا
روایت مختار عامہ مشائخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الایاب المہر و ہوا لعت و ہم طلاق۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے
مہر کی ضمانت کر لی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالق ہو جائیگی۔ لہذا وجود قبولہ و ہوا لعت کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط
ساقط ہے۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اسکے منقولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر
کی ضمانت بیان اسقدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم سمجھا ہو چنانچہ فرمایا۔ ولزمہ خمس ما یجوز استحسانا و فی القیاس یا زید
الالعت۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونے اور یہ مستحسان ہے۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ وولم
فی الکبیرۃ اذا اختلفت قبل الدخول علی الالعت و مہر الالعت ففی القیاس علیہا خمس ما یزاد و فی الاستحسان
لا شئی علیہا لانه مراد بہ عادیۃ حاصل ما یلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اسنے مذکورہ
ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اسکا مہر بھی ہزار درم ہو تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر یا سو درم سے زائد بھی نہیں
درم واجب ہوں۔ ولکن استحسان کی دلیل سے اسپر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از رو سے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ
عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہے اس مال پر خلع کیا ہے۔ یعنی جبکہ اسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخل طلاق دینے میں
شوہر کے ذمہ مہر پانچ سو درم لازم ہونے کو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہوتا
میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درم ہوا تو وہ اس سے بری ہو گیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ
واجب نہ ہوگا (فروع) اگر عورت کو کس کہ میں نے مجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں
کچھ مہر ساقط نہ ہوگا اور محیط میں ہے کہ کچھ صحیح ہے کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اسکا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ ۲۔

باب الطہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو بون کے کہ مجھ پر مثل بری من کی ظہر کے ہے اور ظہر بڑھ کو کہنے کا ہے۔

چونکہ بیٹھ سواری کی چیز اور زوج اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے
 پس یہ تشبیہ دینا ظاہر میں رکن ہے حتیٰ کہ اگر تشبیہ ہو جیسے زوج کہنے کہ تو میری ماں ہے تو ہر جذبہ لفظ فحش ہے اگر ظاہر نہیں ہو تا
 حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا چھوٹی بہن یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظاہر ہے
 خواہ نیت ہو یا نہ ہو اس طرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کی
 تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظاہر ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو ورنہ کافر کا ظاہر صحیح نہیں اور
 شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باہمی ایام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی بابت ہو یعنی عامل بلوغ ہو
 لہذا بالاجماع طفل کا ظاہر صحیح نہیں ہے اور جب ظہار تحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ نہ دے عورت
 سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک نہ پہنچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **وإذا قال الرجل لامرأته**
اننت علی کثیر منی فقد حرمت علیہ لایخل نہ وطمیہا ولا مسہا ولا تقبیلہا حتی یکفر عن ظہارہ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
 سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی بیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اُس پر حرام ہو گئی تو اس کے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو ساس کرنا یا اسکو بوسہ لینا
 حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ **لقلولہ لعلی والدین بظاہرون من نساکم ثم یعودون لما قالوا فحرم**
رقبہ من قبل ان یتما سواکم تو عطفون بہ والستہ بالعلون غیر من لم یج فی صیام شہرین متتالیین من قبل ان یتما سوا
فمن لم یستطع فاطعام شہین مسکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے بھڑاسی کام کی طرح
 جھگڑتے ہیں جبکو کچھ سے کہا تو کچھ فرس ہے کہ ایک مرد آزاد کو دین یا بھی ساس سے پہلے یہی بات ہے جو حلی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور اللہ
 تو جو تم کرتے ہو اُس سے خوب آگاہ ہے پھر جسے مرد نہ پایا تو اُس پر دو ماہ کے لیے درپے روزے واجب ہیں یا بھی ساس سے پہلے پھر جبکو
 یہ طاقت نہ ہو تو اُس پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے اور **فمن اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ**
رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خدیجہ بنت خویلد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
اپنے شوہر کے بچے اپنا شباب کھو دیا اب میں بوجہ شوہر کی اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہی نہ تھی کہ جبریل علیہ السلام یہ آیت لیکر نازل ہوے۔ **فمن سمع النہ قول النہ**
تجاء ملک فی زوجہا فشتک اے اللہ الایہ۔ ع۔ والظہار کان طلاقا فی الجاہلیۃ فقر الشریع اصلہ ونقل حکم اے
تحریم موقت بالکفارۃ غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کا طلاق ہوتی تھی پس شریعت نے اسکی اصلیت برقرار
رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دیا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے نہ یعنی ظہار کو قائم رکھا
لیکن زمانہ جاہلیت میں ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
لہذا اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ واما لانہ جناحہ لکونہ منکر الحسن القول و زور افیئاد
الجوازۃ علیہا بالحرمت۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک فحش و جھوٹ ہے تو کتاب
ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے مزید بجاوے نہ۔ کیونکہ وہ حقیقت یہ عورت اسکی ماں کے بیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
جو مرد یہ حال کہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کو کیوں ہی ہٹا دیا
وہ کفارہ دے۔ وارتقا علیہا بالکفارۃ۔ اور اس حرم کا رد ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدوا علیہ
کیسلا یقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الجماع و الصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیز دن کے آخر
حرم ہو جو وطی کی جانب ہو چنانچہ ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے مذہب سے وطی میں مبتلا نہ ہو دے جیسے احرام میں ہے بر خلاف
حائضہ کے اور روزہ دار کے فتن۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے مائیکہ کو جائز ہے سوا سے فرج کے

داخل کے کہ یہ حرام ہو اور احرام میں فحش کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے وطی بین پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی خوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف ہو جائے اگر بوسہ وغیرہ سے تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کی طرف پہنچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ طہار میں کفارہ سے پہلے وطی کی طرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو وطی تک ذیبت پہنچاتی ہیں۔ اور جائزہ کا بوسہ و مساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ کو بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہے۔ لہذا یہ کثرت جو وہاں ماحول حرم الدواعی لفظ فی الحقیقہ ولا کذا لک الطہار والاحرام۔ کیونکہ بعض اور روزہ کا وعدہ یا رہا ہوتا ہے پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ جو وطی تک پہنچانے والی چیزیں جن میں حرام کی گئیں ہوں تو تکلیف خیر حکم ذیبت پہنچ جائے اور طہار و احرام کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے۔ فان وطیہا قبل ان یکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفار قال اولے ولا یغایر حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ہمار قبل الکفارة استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر۔ پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کرے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور سوائے پہلے کفارہ کے اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے طہار میں قبل کفارہ کے وطی کر لی تھی اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا کرنا یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے اور اسی پر جمهور فقہاء کا عمل ہے۔ ولو کان شیء آخر واجباً لینیۃ علیہ السلام۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اسکو بیان فرماتے۔ قال وهذا الملقظ لا یكون الا طہار الا نہ صریح فیہ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا کہنے لینیے تو مجھ پر سیری مان کی بیٹھ کے مانند یہ صرف طہاری ہوگا کیونکہ یہ طہار کے معنی صیح ہے۔ ولو نوبی بہ الطلاق لان صیح اور اگر اسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صیح ہے۔ لہذا نہ منسوخ فلا یتکون من الاتیان بہ۔ کیونکہ اسکا طلاق ہو موقوف ہے تو اسکو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یعنی شریعت نے اس لفظ کو طہار کے معنی میں وضع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں لینا خرج کا بلکہ ظہور اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور وضع ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دے تو قبل نیک کے موافق یہ ظہور ہوگا۔ واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذی او کفرجھا فہو مطاہر۔ اور اگر زوجہ سے کہا تو مجھ پر مثل سیری مان کے شکم یا ران یا فحش کے ہر تو یہ شخص طہار کرنے والا ہو جائیگا۔ لان الطہار لیس الا تشبیہ المحلۃ بالظہر و ہذا المعنی یحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ۔ کیونکہ طہار تو اسی کا نام ہے کہ محال زوجہ کی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جاوے اور اسی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ وکذا ان شہبہا من لایحل لہ النظر الیہ علی التابید من محارم مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاۃ۔ اور اسے طہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے کہ اسکو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا بھوپھی یا رضاعی مان۔ فت۔ ابو داؤد شمس کی بہن غرض کہ جو عہد میں رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہیں۔ لہذا نہ فی التحکیم الوعد کا لام۔ کیونکہ یہ عہد میں ان کی طرح دائمی حرام ہیں۔ وکذا لک اذا قال را سک علی طہار امی او فرجک او وجہک اور قبتک او نصفک او شکم۔ اور اسے طہار اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھ پر مثل سیری مان کی بیٹھ کے یا تیری فحش یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیری ہاتھ یا تیرا تھان یا تیرا گلہ یا تیری مان کی بیٹھ کے ہر ذیہ طہار ہے۔ لہذا نہ یعتبر بہا عن جمیع البدن و ثبت التحکیم فی اشیاء غیر متعدی لکما مباد فی الطلاق۔ کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ جسے تمام بدن ولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو مثل ہیں پہلے حکم اس جزو میں ثابت ہو کہ تمام بدن میں ثابت ہو جائے جو صیغہ کیم طلاق میں بیان کر چکے۔ ولو قال انت علی مثل امی او کا تھی یرجع الی الغتہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر سیری مان کے مثل یا سیری مان کے مانند تو اسکی نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا لکن

حکم۔ تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو۔ یعنی جیسی نیت بیان کرے وہی حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکراۃ فهو کما قال
 پس اگر اُس نے کہا کہ میں نے کراۃ مراد لی تھی تو اس کے کہنے کے موافق ہوگا۔ نیت یعنی اُس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو منع کر رہا
 سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی کر رہا ہوں تو یہ ظاہر ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام لیکونکما یلحق
 میں کراۃ کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال اردت الظہار فهو ظہار۔ اور اگر اُس نے کہا کہ میں نے ظہار کی
 نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے۔ لانه تشبیہ لجمعها وفيه تشبیہ بالعصو لکنه لیس یصح فیفتقر الی النیت۔ کیونکہ یہ ماں کے پورے
 بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی۔ پس اگر اُس نے کہا کہ حرام طہر
 بر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بان۔ اور اگر اُس نے کہا
 کہ میں نے صدق کی نیت کی تھی تو یہ بان طلاق ہے۔ لانه تشبیہ بالام فی الحرۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
 کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُس نے کہا کہ تو مجھ حرام ہے اور اُس سے طلاق کی نیت کی۔ حالانکہ اس
 طلاق بان بڑ جاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا۔ وان لم یکن لہ نیت فلیس لشیء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔
 اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔
 الاحتمال محل علی الکراۃ۔ کیونکہ شاید کراۃ کے معنی پر محمول ہو۔ لیکن ایسا یہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔
 وقال محمد لیکون ظہار لان التشبیہ بعصو منها لما کان ظہاراً بالتشبیہ لجمعها اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
 ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ
 ظہار ہوگا۔ اور یہی قول مالک وشافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسکو ترجیح دی۔ حج۔ وان عنی بہ التحريم لا غیر
 فعند ابی یوسف ہو ایلا و لیکون الثابت بہ ادلی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تحتحق بہ۔ اور اگر
 اُس نے مثل ماں یا ماں کے کھنڈے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلا ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلا کی
 حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اس قدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
 یا ماں کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
 بلا جرح ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اس کے ظہار ہونے میں اختلاف نہ رہنا چاہیے۔ فت۔ ع۔ و لو قال انت علی حرام ونوی
 ظہار او طلاقا فهو علی مالوی۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت
 کے موافق ہوگا۔ لانه یحتمل الوجہین الظہار لکان التشبیہ و الطلاق لکان التحريم والتشبیہ تاکید لہ وان لم یکن
 لہ نیت فعلى قول ابی یوسف ح ایلا و علی قول محمد ح ظہار والوجہان مینا ہما۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
 احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو
 اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلا ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں جہیں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت
 علی حرام کظہار و نوی بہ طلاقا او ایلا لم یکن الا ظہار عند ابی حنیفہ ح وقال ہو علی مالوی لان التحريم یحتمل کاف لکن
 علی ما بینا غیر ان عند محمد اذ انوی الطلاق لایکون ظہاراً عند ابی یوسف رج یکن ماں جمیعاً وقد عرفت فی موضع
 ولابی حنیفہ اتم صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیہ التحريم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ حرام ہے جیسے میری ماں
 کی بیٹی اور اس سے اُسے طلاق یا ایلا کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوا سے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ اسکی
 نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکی بیان کی جگہ صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
 کے نزدیک اگر اُس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائیگا اور یہ اپنے موقع پر ذکر

ہر اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام طہار کے معنی میں صحیح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ حکم جو قیہ حرام کرنا طہار کی حرمت پر بھی
 دیا جائیگا۔ شمس الامۃ شری نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد طہار نہیں ہو سکتا
 تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قال ولا یكون الطہار الا من الزوجه حتی لو طاهر من استلم یکن مطاہرا
 بقولہ تعالیٰ من نسائہم ولان الحکم فی الامۃ تابع فلا تلحق بالملکوتہ ولان الطہار منقول عن الطلاق ولا طلاق
 فی الملکوتہ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ طہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتیٰ کہ اگر اپنی باندی سے طہار کیا
 تو طہار کرنے والا ہوگا کیونکہ استہلالے نے فرمایا۔ یطاہرون من نسائہم۔ یعنی نساء کا طلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس
 دلیل سے کہ ملوک کی حلت اسکے ملوک ہونے کے تابع ہے تو اسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ طہار کو طلاق
 سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی سنت میں طہار معنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر طہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہے کہ ملوک عورت کے
 بارہ میں طلاق ندارد ہر طرف توجہ اصل ندارد تو منقول یعنی طہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأۃ بغیر امرأۃ
 طہار منہا ثم اجازت النکاح فالطہار باطل لانه صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکر من القول
 والطہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتقاد مشتری من الغاصب لانه من حقوق الملک۔ اور
 اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس طرح کہ کسی نفولی نے بدولت عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس
 عورت سے طہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو طہار باطل ہے کیونکہ صیحت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ
 دی مخفی اسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اسکی منکوحہ نہ ہوگی تو اس مرد پر حرام بھی تو اسکا طہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوا اور
 یہ طہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ طہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہوتا کہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی ہے
 صحیح ہو جاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیچ موقوف کی یہ صورت کہ جسے دوسرے کا غلام غضب کیا اور اس سے کسی
 مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی متوقف ہے حتیٰ کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائیگی
 اس واسطے کہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے۔ کیونکہ جسے غلام آزاد کیا تو یہ جب بھی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اسکی پوری ملک ہو جائے
 اس واسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوگا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا ناقص ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتیٰ کہ
 بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں طہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔
 ومن قال لنساءۃ انتن علی کظہامی کان مطاہرا منہن جمیعاً لانه اضاف الطہار الیہن فصار کما اذا اضاف
 الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھے میری بات کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے طہار کرنے والا ہو جائیگا اور
 سے کہ اسنے طہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو طہار اب ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا ہے
 اور اگر تم سب طائفہ ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اس طرح اگر سبکو طہار کیا تو سب سے طہار ہو جائیگا۔ وعلیہ لکل واحدۃ کفارة۔
 اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ لان الحرمتہ ثبتت فی کل واحدۃ۔ اس واسطے کہ حرمت تو
 ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ والکفارة لانہا والحرمتہ فیتعد وتعد دہا۔ اور کفارہ اس واسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم
 کر دے تو جتنی حرمتیں ہونگی اسقدر کفارے ہونگے۔ بخلاف الایلاء منہن لان الکفارة فیہ لعیانہ حرمتہ الاسم ولم تعد
 نوکر الاسم۔ برخلاف طہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا متعین ہے
 کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں استہلالے کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا
 ہے۔ بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہ اگر تو مجھے شل فون یا شراب یا سور یا غیبت یا چٹائی یا زنا یا ہود
 یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے جو بیس طلاق یا طہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ۔ اگر تجھے نکاح کر دیا

تو تجھ پر سیری مان کی بیٹھ کے ہر تو ظہار صحیح، ہر حق کہ اگر نکاح حسین لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سوار ایسی ہی ہر تو سو کفارہ لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت۔ د۔ واضح ہو کہ بلا ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو بخش قول زبان سے نکالادہ محض کیونکہ ہر جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شہر سے کہا کہ تجھ پر سیری مان کی بیٹھ کے مثل ہی یا بولی کہ میں تجھ پر سیری مان کی بیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی و احمد و اسحاق و غیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ سیری مان ہے تو ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کہ کفارہ سے پہلے شوہر کو ذنی کرنے اور ساس و دوسہ وغیرہ لینے سے منع ہوگا اگر شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اُسکے قول کی تصدیق کیجا نیکی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہ ہو اور اگر اُس نے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکے قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ مع۔

فصل فی الکفارة۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے۔ شیخ نے اخلاص کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جو چیز کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول بخش صرف توبہ سے معاف ہوگا مثلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اُس نے بخش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ وکفارة الظہار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسکینا۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پائے تو بے درجہ دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔ للنص الوارد فیہ فانہ یقید الکفارة علی ہذا الترتیب۔ بدیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کہ عتق رقبتی کہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہر وقت یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ قال وکل ذلک قبل ایس۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ و ہذا فی الاعتاق و الصوم ظاہر للتخصیص علیہ۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ ابھر صریح نص ہر وقت یعنی قول میں قبل ان یتامسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم ساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں مخصوص فرمایا بنیاد آیت اور برگذری۔ وکذا فی الاطعام لان الکفارة فیہ منویة للمحرمة فلا بد من تقا۔ یہاں علی الوطی لیکون الوطی حلالا۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل ساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا وطی سے مقدم ہونا ظہر۔ و تاکہ وطی حلال واقع ہو۔ یعنی جب معلوم ہو کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہیں ہیں بردہ و روزہ و طعام انہیں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ قال و تجزئ فی العتق الرقة الکافرة و المسکة و الذکر و الانثی و الصغیر و البکیر۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر ملک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نہ ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقة یطلق علی ہولاء

اذ ہی عبارة عن الذات المرقومة المملوكة من کل وجه۔ کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی
ذات جو رقیق اور ہر طرح ملک ہو۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ وانشافنی بخلاف النکاح
ولقول الکفارة حق التمتع لعل فلا يجوز صرفه لعل عدم التمتع لعل کالزکوٰۃ۔ اور امام شافعی ہم رقبہ کافر کی
صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرف کرنا نہیں
جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ بیان بھی معتبر ہوگی اور
ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور بیان مطلق رقبہ ہر کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا
اور بیان مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نفس وارد ہے
وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا۔ مان کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ قصد من
الاعتاق التملک من الطاعة۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر ملک کے آزاد کرنے سے ہی کہ یہ اپنے خالق
عزوجل کی طاعت پر اجماعی طرح قابو پاوے۔ پھر اگر بجا آزاد ہو جانے کے اپنے ایسا کیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا۔
ثم مقارنہ المعصیۃ بحال بہ الے سور اختیارہ۔ پھر معصیت سے ملنا ہنا اس رقبہ کافر کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے
فیعنی ملک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الہی اختیار کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور
اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العیار ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ
آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفاتۃ جنس المنفۃ وہی البصر
او البطش او المشی وہو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی مای اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادا
کفارہ سے مانع ہے۔ یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اخلت المنفۃ فهو
غیر مانع۔ اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتی یجوز العوراء ومقطوۃ احدی الیدین و احدی الرجلین
من خلاف۔ اور یہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادا سے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جبکہ ایک ہاتھ
اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانہ ما فات جنس المنفۃ بل اخلت۔ کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل
نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفۃ
المشی فهو علیہ معتذر۔ برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز
کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا معتذر ہے۔ ویجوز الاصحم والقیاس ان لا یجوز
وہو روا یہ نوادر لان الفاتۃ جنس المنفۃ الا انما استحسنوا الجواز لان اصل المنفۃ باق فانه اذا صحیح علیہ
یسع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم و ہوا خرس للہ تجزئ۔ اور بردہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا
کہ جائز نہوا اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہنئے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت
باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً مادر زاد بہیم
ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابهامی الیدین۔ اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے
کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما فی فوات جنس المنفۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انھیں
دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل۔
ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہ ہو۔ لان الاتقاع بالحوارج لا یكون الا بالعتل فکان فائت المنافع۔ کیونکہ
اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یحییٰ ویفقی یحییٰ لان الاختلال غیر مانع۔ اور جو مردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اسکو اتفاقاً ہوتا ہو تو حالت اقامت میں اسکو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اس میں جو خلل ہے وہ مانع نہیں ہے۔ ولا یجوز عن عتق المدبر و ام الولد لاستحقاقها الحر یہ ہے کہ ان کا ان الرق فیہما ناقصا۔ اور اگر مردہ ملک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہہ سکیں کہ موت کے بعد آزاد ہے یعنی مدبر کیا یا مالک کی اس میں اولاد ہوئی ہو تو کفارہ میں اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے ان دونوں کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو انکا ملک ہونا ناقص ٹھہرا۔ حالانکہ کامل ملک آزاد کرنا مستحسن ہے کیونکہ نفس قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد کامل ملک ہوگا۔ وکذا ملکات الذی ادى بعض المال لان اعتاقہ یكون بیدل۔ وین ہی اگر ملک کو دو شتہ لکھ دیا جب اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے تو کفارہ ظہار میں اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہیں جبکہ اسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا وعن ابی حنیفہ یحییٰ لقیام الرق من کل وجه ولہذا تقبل الکتابۃ الانفسخ بخلاف مویۃ الولد والتبیر لانہما لا یحتملان الانفسخ۔ اور جن سے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کہ وہ مکہ ملک ہونا اس میں ہر درجہ سے باقی ہے اور اسی وجہ سے دو شتہ اس قابل ہوتا ہے کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس ملک کو مدبر کیا ہو کہ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہیں کہ فسخ کیا جاوے۔ لیکن یہ روایت نوادر ہے اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و زفر کا ہے۔ فان عتق مکاتبا لم یولد شیئا جائز اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسے کچھ مال ادا نہیں کیا ہو تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی لہ انہ استحقا الحرۃ بکتابۃ الکتابۃ فابہ المدبر۔ اس میں امام شافعی نے اختلاف کیا انکی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب بوجہ دو شتہ دیدہ نہ کے آزادی کا مستحق ہوا ہے تو مدبر کے متا بہ ہو گیا۔ اور مدبر کو بیعت اور کفارہ میں آزاد کرنا اسنے نزدیک جائز ہے تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جائے ابھی کچھ مال ادا نہیں کیا ہے اور اس میں خفیہ پر الزام ہے کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کفارہ میں جائز نہیں کہتی ہو حالانکہ یہ مکاتب بھی دو شتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے بوجہ انہیں ہے کہ کتابت فسخ ہو سکتی ہے اور مدبر کو فسخ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ ولنا ان الرق قائم من کل وجه علی ما بیننا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے۔ ولقولہ علیہ السلام ملکات مکاتب جبہ ما یبقی علیہ درہم۔ اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ملک کو دو شتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہے جبکہ اُسپر ایک درہم باقی رہے۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ والکتابۃ لا ینافیہ فانہ فک الحجج بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ بعض فیلزم من جانبہ لو کان مانعاً یفسخ لم یفسخ لاعتقاق اذ ہو یحتمل الا انہ یسلّم لہ الاکساب والا ولان العتق فی المحل لمحۃ الکتابۃ ولان الفسخ ضروری لا یطہر فی حق الولد والکسب۔ اور دو شتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے سنائی نہیں ہے کیونکہ دو شتہ دینا تو اسکی ممانعت دور کرنا ہے یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ دو شتہ دینا بعض کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ میں آزاد کرنے سے منع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقنعنی ہے کہ دو شتہ ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا فسخ نہیں ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا اسکو کفارہ کمائی اور اولاد مسلم رہی اسواسطے کہ اسکی ذات میں آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہے یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بعض وجوہات سے ہے تو اولاد کمائی کے حق میں اسکا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو دو شتہ لکھ دیا اور اسنے ہنوز کچھ ادا نہیں کیا پھر اسکو کفارہ ظہار میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اسنے اسوقت تک کما یا وہ اُسی کا ہوگا اور جو کچھ اسکی اولاد اس درمیان میں پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہ ہو۔ وان اخصر سے ابابہ و ابنہ یغوی بالشرا الکفارۃ جائز عنہما۔ اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارہ ظہار سے جائز ہے۔ یعنی صورت یہ ہے کہ ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہو مگر اس کا باپ کسی شخص کا غلام ہو جس سے اس نے نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اس کی زوجہ کسی غیر کی باندی ہو کہ اس سے جو زوجہ پیدا ہو وہ اس غیر کا غلام ہو پس اس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید گیا کہ اس کا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو وہ دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آوے تو وہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سوئے باپ بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدے اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ و قال المتألفی رحمہ اللہ بخیر و علیٰ ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ ما جمک فی کتاب الامیان انشاء المتعین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اس طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور عقرب کتاب الامیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آریگا۔ اور شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا بیہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اس نے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بذر بیدار کے ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارہ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ع۔ فان عتق نصف عبد مشترک و ہو موسر و ضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عن ابی حنیفۃ ویجز عنہما۔ اور اگر اس نے اپنے غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالک ہو پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تادان دیدی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانه ملک نصیب صاحبہ بالضمان فصا متعا کل العبد عن الکفارۃ و ہو ملک بخلاف مالک ان المتعین معسر لانه جب علیہ السعیۃ فی نصیب الشریک فیکون اعتاق تابعی و لا یابی حنیفۃ رحمہ اللہ نصیب صاحبہ ینقض علی ملکہ ثم ینحول الیہ بالضمان و مثله منع الکفارۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اسکی ملک میں تھا بر خلاف اسے اگر یہ آزاد کرنے والا ملک دست ہو تو جائز نہیں اسلئے کہ غلام بر شریک کے حصہ کے لیے لگائی کر کے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بعبوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اسکی ملک میں ناقص رہ گیا پھر گویم کہ بذر بیدار ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے منع ہے۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا اجتہاد سے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جو بعت کفارہ میں آزاد کیا اس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا۔ وان عتق نصف عبد و عن کفارۃ ثم عتق باقیہ عنہما جائز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے۔ اور نیاس یہ تھا کہ جائز نہیں لیکن یہ دلیل استحسان جائز ہے۔ لانه اعتقہ بکلا میں و النقصان یتکون علی ملکہ بسبب الاعتاق بحجۃ الکفارۃ و مثله غیر مانع من اصحیح شاة للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم لان النقصان یتکون علی ملکہ الشریک و ہذا علی اصل ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ما عندہما الاعتاق لای تجزئ فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا یكون اعتاقا بکلا میں۔ کیونکہ اس نے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اسکی ملکیت میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتا ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو بچاڑا پس بکری کی آنکھ میں ٹھجری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابق میں گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ ہے ہوتا ہے اور رہا صاحبین کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

پورا آزاد کرنا ہوا تو دفعہ کام سے آزاد کرنا ہوگا۔ اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبده عن کفاره ثم جامع الی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یخرج عن ذلک حقیقہ رحم۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جبکہ ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق تخرجہ عن شرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق اکمل فحصل اکمل قبل المسیس۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا مکرمے مکرمے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نبض قرانی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذ اطمعہ المطاہر بالیقین فکارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز پائی جو آزاد کرے مینی بردیا اسکی قیمت پائی تو اسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے درپے مین جنین ماہ رمضان نہوا اور یوم عید و یوم بقرعید اور اُسکے بعد یومین وین ایام تشریق بھی نہون۔ اما المتتابع فلا ینصو ص علیہ وشہر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من البطلان ما وجہ استدلالہ الصوم فی ہذہ الا ایام منہ عنہ فلا یؤوب عن الواجب الکامل۔ پے درپے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نبض قرانی مین صحیح موجود ہے اور ہر درمیان مین رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے مین جو روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اسکا ٹٹانا لازم آوے گا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب ہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع الی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استأنف الصوم عند ابی حنیفہ ومحمد رحم۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمد آرات مین یا بھول کر دن مین تو امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک رحمہ وغیرہ کا ہے اور آرات مین عمد کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جبکہ ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو بالاتفاق پے درپے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے درپے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے مین ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رحمہ لا یتألف لانه لا ینتفع المتتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطاً ففیما ذہبنا لہ تقدیم البعض و فیما قلتم تأخیر الكل عنه ولما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیاً عنه ضرورة بالنص و ہذا الشرط ینعدم بہ فیتألف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نہ سہ سے روزہ لازم نہیں ہے اور یہی قول شافعی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ عمد آرات مین یا بھول کر دن مین وطی کرنا پے درپے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ جنین ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے درپے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہم نے اختیار کی اس مین وطی پر مقدمے روزے مقدم ہیں اور جو صورت ہم نے بیان کی لیکن سہ سے روزہ رکھنا تو اس مین کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں مین شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ ضروری نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ مین دوسری شرط ظہار نہ ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منہما یوماً بعداً و ابی حنیفہ استأنف لغوات المتابع وهو قادر علیہ عادیۃ۔ اور اگر اُس نے ان دنوں ماہ مین سے ایک دن افطار کیا مینی روزہ نہ رکھا خواہ عمد سے یا بغیر عمد کیا تو نہ سہ سے شرعی ہے کیونکہ پے درپے ہونا ظہار نہ ہو گیا حالانکہ مردانہ پیدائشی عادت سے پے درپے رکھنے بقاء دہے۔ وان ظاہر العبد لم یخرجہ عن الکفارة الا بصوم لانه لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سولے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ بے درپے روزے رکھے
 کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی بیعت ہی نہیں رکھتا ہے۔ وان اعتق المولیٰ او اطعم عنہ لم یجزہ۔ اور
 اگر غلام کی طرف سے اسکو مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اسکو کافی نہیں ہے۔ لاد لیس من اهل الملک فلا یصیر
 مالکاً بتملیک۔ کیونکہ اسکو مالک ہونے کی بیعت نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہوگا۔ اور یہی قول شافعی و احمد و
 حسن بصری کا ہے۔ واذا لم یستطع المطاہر الصیام اطعم ستین مسکیناً۔ ادا اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت
 نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جبکو روزوں کی
 طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اسکا کفارہ ہے۔ ولیطعم کل مسکین نصف صاع من براد صاعاً من تمر او شعیراً و قیمتہ
 ذلک۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گہون (یا اسکا آٹا یا کستو) یا ایک صاع چھوڑا رہ یا جو دیرے یا اسکی قیمت دیدے۔ لقولہ
 علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من برودان
 المتعبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیتعبر بعد قة الفطر وقولہ قیمتہ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ۔
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل بن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے
 واسطے گہون کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا
 اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ میں ذکر کر چکے۔ و نفع ہو کہ اوس ابن الصامت
 نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ انکی بی بی فولانت ثعلبہ سے اسکو ظہار کرنے کا قصہ ابو داؤد نے روایت کیا اسہین اول آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاؤں گا آپ نے فرمایا کہ بے درپے دو ماہ روزے
 رکھے اسنے کہا کہ وہ بہت برا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اسنے کہا کہ اسے کچھ
 نہیں ہے جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ تین اسکو ایک عرف چھوڑے کا دوں گا اسنے عرض کیا کہ میں اسکو ایک عرف چھوڑے کی مدد کران
 آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کر دے۔ ابو داؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرف میں تیس صاع سہانے
 ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہے اور قیر سے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا بیان مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہیں ہے
 بلکہ سہل بن صخر یا ضعی کی ہے اور یہی بسو طین مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھا بہ خرا دیا جسہین
 پندرہ صاع سہانے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔ فان
 اعطی منامن تبرؤ منین من تمر او شعیر جائز۔ اور اگر اسنے جو تھائی صاع گہون دیے اور اسکا ساٹھ نصف صاع چھوڑا رہ
 یا جو دیرے تو جائز ہے۔ لمحصل المقصود اذا اجلس متحد بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جس متحد ہے۔ وان امر غیرہ ان
 یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاه۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے
 کھانا دیدے اور اسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہو گیا۔ لانه استقر ارض معنی والفقیر قابض لہ اولاً ثم لنفسه فحققت تملک
 ثم تملیک۔ کیونکہ یہ فرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اسہین قبضہ جاہی سے توفیق نے پہلے اسکو واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور بیعت کے
 پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا محقق ہو گیا۔ فان عداہم وعشاء ہم جائز قلیلان
 ما کلاوا کثیرا۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہو گیا خواہ
 انھوں نے کم کھا یا ہو یا زیادہ کھا یا ہو۔ یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گہون سے کم کھا یا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال
 الشافعی رحمہ لا یجزیہ الا التملیک اعتباراً بالزکوۃ و صدقۃ الفطر و ہذا لان التملیک ارفع للحاجۃ فلا ینوب سناہ الا باجم
 ولنا ان المنصوص علیہ ہوا الطعام و ہو حقیقۃ فی التملین من الطعم و فی الاباح ذلک لکافی التملیک اما الواجب

فی الزکوۃ الایثار و فی صدقۃ الفطر الادار و ہما للتملیک حقیقۃ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا نہیں جائز ہے۔ اس مالک کو دینے کے یعنی کھدے یہ کھانا زمین نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھادین یا بچاؤ میں بیٹھے زکوۃ و صدقۃ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کو دینے سے نفی کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کا سبب نہ کر دینا اسکا فائدہ مقام نہ ہوگا اور ہماری محنت یہ ہے کہ نفی قرآنی میں کھانا کھانا نہ کو رہے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اگر کو کھانا لینے پر قادر ہو یا جاسے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کو دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو زمین و غیر یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقۃ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کو دینے کے ہیں۔ و لو کان فین غنایہم صبی فطیم لایحجز یہ۔ اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کف رہا ادا نہ ہوگا۔ لانه لایستوفی کا طہ کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے۔ یعنی اسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام اور کچھ دردہ پیتا ہے پس اسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا۔ ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستفاد الی الشبع و فی خبز الخبطۃ لایشترط الادام۔ اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھر پور ہوئی کھانا ممکن ہو اور گھیرن کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ وان اعطی مسکینا واحد استین یوما احرازہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یحجزہ الا عن یومہ۔ اور اگر اسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا اور اگر اسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دو دن وقت بیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا اور اگر اسنے ایک ہی دن میں اسکو ساٹھ بار دو وقت کھانا دیا تو سو اسے اس ایک دن کے نہیں جائز۔ لان المقصود سد خلۃ المحتاج و لیس یوجز تجمد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ و ہذا فی الاباحۃ من غیر خلاف و اما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قبل لایحجز یہ وقد قبل یحجز یہ لان کما فی الی التملک تجمد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدة لان التفريق واجب بالنص۔ اسواسطے کہ مقصود یہ ہے کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہو گیا اور یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور ہر ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اسکے اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا نص قرآنی واجب ہے۔ وان قرب الی ظاہر نہما فی خلال الاطعام لم یستأنف۔ اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا۔ لانه لقائے ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ لانه ربما یقدر علی الاعتاق او الحوم فیقعان بعد المسیس و الیمنع لمعنی فی غیرہ لایعدم التشرع و غیبتہ نفسہ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان پردہ اُڑا دے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو وہ دن بعد وطی کے دفع ہو جائیں گے اور جو بات کہ اسے وجہ سے منع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو وہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو سنانی نہیں ہے۔ و ف۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے قابل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے منع ہے کہ اس روز لوگ نظر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے منع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید و فروش کرنے کا اور مکررہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م۔ ع۔ و اذا طعم عن ظہارین ستین مسکین لکل مسکین صاعا من تبر

لم یحجز الا عن واحد منهما عن ابی حنیفہ والی یوسف رحمہما و قال محمد رحمہما و ان اطلع ذلک عن اخطار و ظہار
اجزاه عنهما۔ اور اگر اسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساتھ سکینوں کو دیا یا اس طرح کہ ہر سکین کو ایک صاع گیہون دیے تو ابو حنیفہ و ابویوسف
کے نزدیک دو دنوں ظہار میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دو دنوں ظہار کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر اس
اس طرح رمضان کے ایک روزہ عمدہ آتوز نے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دو دنوں سے ادا ہو جائیگا۔ لہذا ان بالمودی
وفاء بہما و المصروف الیہ محل لہما فقیع عنہما کما لو اختلف اسبب او فرق فی الدفع ولہما ان النیۃ فی الجنس الواحد
لغوی فی الجنسین معتبرہ واذ الغت النیۃ بالمودی یصلح کفارۃ واحدا لان نصف الصاع ادنی المقادیر یجمع
التقصان دون الزیادۃ فقیع عنہما کما اذ لقی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذ افرق فی الدفع لانه فی الدفعۃ الثانیۃ
فی حکم سکین آخر۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اسنے ادا کیا وہ دو دنوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو
دیا وہی اسکا محل ہیں تو دو دنوں ظہاروں سے ادا ہو جائیگا جیسے اس صورت میں ادا ہو جائے کہ جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی
شک ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان تو نہ سبب ہو یا اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو اور ابو حنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے
کہ ایک ہی جنس میں نیت لعمہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغوی ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ
کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہون سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع
سے کم کرنے میں منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اسکی نیت خالی کفارہ کی
ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہو جائے کہ بخلاف اسکے جب متفرق کر کے دیا تو دو دنوں ادا ہو جائیگا کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فیہ منسئلہ
دوسرے فیر کے ہے۔ ومن وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق رقبتین لایغوی عن احدہما بعینہما جائز عنہما وکذا اذا
صام اربعۃ استہ او اطمع مائۃ و عشرين سکینا جائز۔ اور جس شخص پر دو کفارہ ظہار واجب ہوئے پس اسنے دو دنوں کی طرف سے
دو برسے آزاد کیے حالانکہ ان دو ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دو دنوں سے جائز ہے اور اس طرح
اگر چار ماہ بے درپے روزے رکھ لے یا ایک سو بیس سکینوں کو کھانا دیا تو بھی جائز ہے۔ لان الجنس متحد فلا حاجۃ علی نیتہ حیث
اسو اسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ وان اعتق عنہما رقبتہ واحدا او صام شہرین کان لہ ان
یحجل ذلک عن ایما شاء وان اعتق عن ظہار و قتل لم یحجز عن واحد منهما۔ اور اگر اسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ
میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دو دنوں ظہار میں سے جس ایک کی طرف چاہے
قرار دے اور اگر اسنے ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایسا کیا تو وہ ان دو دنوں میں سے کسی کی طرف نہیں جائے۔ و قال
زفر رحمہما لا یحجز عن احدہما فی الفصلین و قال الشافعی رحمہما ان یحجل ذلک عن احدہما فی الفصلین لان الکفارۃ
کلہا باعتبار اتحاد المقصود و جنس واحد۔ اور زفر رحمہما نے کہا کہ دو دنوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائے کہ
اور شافعی رحمہما نے کہا کہ دو دنوں صورتوں میں جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دے کیونکہ سب کفارہ باعتبار مقصود کے
ایک ہی جنس ہیں۔ وجہ قول زفر رحمہما انہ اعتق عن کل ظہار نصف البعد و لیس لہ ان یحجل احدہما بعد ما اعتق عنہما
مخرج الامر من ہذا ولان النیتہ التعمین فی الجنس المتحد غیر سفید فنانہ و فی الجنس اختلاف سفید و اختلاف
الجنس نے حکم دیا کہ کفارہ مہنا باختلاف اسبب نظیر الاول اذا صام یومانی قضاء رمضان عن یومین یحجز
عن قضاء یوم واحد و نظیر الثانی اذا کان علیہ صوم الغضار و التذرفانہ لا بد فیہ من التعمیر و اللہ اعلم۔ زفر رحمہما
کی وجہ یہ ہے کہ اسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دو دنوں کی طرف سے آزاد کر چکا تو اب اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ پھر
غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد میں معین کرنے کی

نیت کرنا غیر نہیں ہے اور مختلف جنس میں یہ بات مفید ہے اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا جو کہ بیان کفارہ ہے وہ بلحاظ کتاب مختلف ہونے کے ہوتا ہے اصل اول کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن تقارر رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو مرد ایک دن کی قضا اتریگی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر اس پر ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو بیان معین کر کے تمیز و بسا ضروری ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ فت۔ ابن المنذر نے کہا کہ علما کا جماع ہے کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو پورے ساتھ دن رکھے کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جیسے مسلمانوں سے لڑائی ہے نہیں جائز ہے اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو جائز ہے اس میں ابو یوسف اور تیمون الامون کا خلاف ہے یعنی ان کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔ اگر دوسرے سے کہہ کہ اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان میں ہے کہ شرع میں لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ میں چار بار گواہیاں اور پانچین لعنت و غضب اس سبب جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کاری کی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اسکا کرنا یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہے کہ کھاح قائم ہو اور اسکا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی زیات اس شخص کی ہے جس میں گواہی کی زیات ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں ملوک ہوں یا ایک ملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری ہوگا۔ قال واذا قذفت الرجل امرأته بالزنا وھما من اہل الشہادۃ والمرأۃ من یحکم قاذفہا او نفی نسب ولہا وطالبہ بموجب القذف فعلیہ اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی ہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اسکو جہنی ہمت لگا دے تو حد مارا جا دے پس اگر شوہر نے اسکو ہمت لگائی یا اسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ میرا ہو اسے لطفہ سے نہیں ہے۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ یعنی عورت نے دعویٰ کیا اسنے بلا دلیل بھیر زنا کی ہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی ہمت ہے پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی ہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہوں کی صورت میں اس پر حد قذف ماری جاتی اور جب اسنے اپنی زوجہ کو ایسی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عند شہادات مؤکدہ بالایمان مفردۃ باللعن قائمہ سقام القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا لقولہ تعالیٰ ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم والاشیاء ما یؤمنون سنن الجس وقال اللہ تعالیٰ فشہادۃ احدہما اربع شہادات باللہ فی شہادۃ والیسین فقلنا الرکن ہو الشہادۃ المؤکدۃ بالیسین ثم قرن الرکن فی جانبہ باللعن لو کان کا ذبا و ہوا کفہم مقام حد القذف و فی جانبہا بالغضب و ہوا قائم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہیں وہ مرد کے حق میں بجائے ہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے حق میں بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واللین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو عیب لگا دیں حالانکہ سولے انکی ذات کے انکے واسطے گواہ نہیں ہیں اے آخر وہ استغناء یعنی جنس ہی سے ہو اگرچہ ہر چہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا شہادۃ احدہما اربع شہادات باللہ یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ آتی آخر وہ صحیح ہے کہ گواہی صحیح ہوتی ہے کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی ہو کہ قسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی چار

لغت ملانی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہو اور عورت کی جانب غضب پایا اور یہ عورت کے حق میں حد نہ کے قائم مقام ہو۔ اذا ثبت هذا القول لا بد ان يكون من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان يكون من اهل من يحذفها لانها قائم في حق مقام حد القذف فلا بد من احصائها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولد باصهار قاذفها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبی نسب عن ابیه المعروف وبذلك لان الاصل في النسب الفراش النقيض والفساد ملحق به فنفی عن الفراش النقيض قذف حتی يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق - جب یہ ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضروری ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ زوجہ انہی عورت ہو جسے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے نہیں زوجہ کا محض ہونا ضروری اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتا ہے کیونکہ جب ایسے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے کھلے اسکو دنیا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں و طی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اس کے مشہور باپ سے مثلاً یا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح دنیا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بشر صحیح ہو اور بستر فساد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ لایا گیا ہے پس اگر نسب کو بشر صحیح سے مثلاً تو یہ تہمت لگانا قرار دیا جائے گا کہ طہر ہو کہ یہ بچہ بستر فساد سے پیدا ہوا ہے یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا بشرط ہو کیونکہ لعان کرنا انہی کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اسکا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ فان امتنع منه حبسه الحاكم حتی يلاعن او يكذب نفسه۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔ لانه حق مستحق عليه وهو قادر على اليفاء فمحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرفع السبب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اسکو یہ قدرت حاصل ہے کہ اسکو پورا کرے تو اس کے عوض قید کیا جائیگا یا خاک کے پاؤں پر اسکو پورا کرے یا اپنے آپکو جھٹلا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے سو لولا لعن وجب عليه اللعان لما تلوا من النقص الا انه يبدأ بالزوج لانه هو المدعى۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا بديل نفس قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کی جائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنع حبسها الحاكم حتى تلاعن او تصدق لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على اليفاء فمحبس فيه۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اسکو پورا کر سکتی ہے تو اس کے عوض قید کیا جائیگی۔ واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محمدا و اتى قذفت فخذ منه امرأه فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهة فيصير الى الموجب الاصلی وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية واللعان خلف عنه۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد نہ ہو پس اسے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہ ہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا متنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الہی ثابت ہے کہ فرماوا الذین یرمون المحصنات الے آخروہ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ ہوں تو انکو انہی کڑے مار دو اور انکی گواہی ہونے کے لیے کسی قبول نہ کر دے آخروہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان كان من اهل الشهادة وهي اہل او کافر

و محدودۃ فی قدوت او کانت لایجد قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ والاعمال للقد
 اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا واستنعال اللعان لمنہ من جہتہا فی سقط الحد کما اذا حدتہ
 اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت
 لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی یا بن طور کہ صغیر و لڑکی یا عدت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکی شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ
 یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان منقطع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت
 کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قدوت ساقط ہوگی جیسے اسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اسکی قول کی تصدیق کرے
 والا اصل فی ذلک قولہ علیہ اسلام اربعۃ لالعان منیم و بین ازواجہم الیہودیتہ والنصرانیۃ تحت مسلم و الملکوتہ
 النبی واللہ و تحت الملکوت۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چارہاں جن میں اور انکی زوجہاں
 میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور ملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں
 ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو۔ اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ضعف ہے
 لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م شروع۔ ولو کانا محمد و دین فی
 قدوت علیہ الحد۔ اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔
 وصفۃ اللعان ان یتدعی القاضی بالزوج فی شہدۃ اربع مرات ليقول فی کل مرۃ اشہد بالعداۃ فی لمن یشہد
 فیما رہتہا بہ من الزنا و ليقول فی الخامسة لعنہ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رہا بہ من الزنا و یشہد
 فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأة اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد بالعداۃ لمن الکاذبین فیما رہا بہ من
 الزنا و تقول فی الخامسة غضب اللہ علیہا ان کان من العاصیۃ فیما رہا بہ من الزنا۔ اور لعان کا
 بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار کہہ کر اسے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ
 کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور
 پانچویں بار کہے کہ اسنے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولے والوں میں سے ہو تو اسے اللہ تعالیٰ
 کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت کو اہی دے چار بار ہر بار کہے کہ میں
 اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اس میں یہ جھوٹ بولنے والوں میں سے
 ہے اور پانچویں بار کہے کہ اسنے جو عیب زنا کاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں سے ہو تو اسے اللہ تعالیٰ
 کا غضب ہے۔ یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔
 والا اصل فیہ ما لوناہ من النقص۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نفس قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے
 فن یعنی قرآن قل للذین یربون ازواجہم ولم ین لم شہد آلا انفسہم آلا جہر و کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں ہے
 نے عورت کو یون کہہ کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یون کہہ کہ میں نے زنا کا عیب اس مرد سے مجھے لگایا
 اپنے ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اسکی طرف اشارہ کر دیا۔ و روی الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یاتی
 بلفظہ المواجهۃ ليقول فیما رہتہا بہ من الزنا و لاناہ قطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی کتاب ان نقطۃ المتاجعۃ
 انقصت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال۔ اور جن نے ابی حنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی
 یون کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھ کو لگایا کیونکہ اس میں احتمال بالکل جاتا ہے تاہم اور جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ
 غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا۔ اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال واذا اتعنا لا تقع الفرقة حتى يفرق القاضي بينهما وقال زفر ج تقع بتلاعهما لانه تثبت الحرمة بالمودة بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یقتضی الامساك بالمعروف فیلزمه التصریح بالاحسان فاذا امتنع نائب القاضی منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلک الملاعن عند ابنی علیہ السلام کذب علیہا یا رسول اللہ ان اسکتہ نمی طالق ثلاثا قال بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر دوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہو جائیگی جب تک کہ قاضی دونوں میں تفریق نہ کرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے ثابت ہو کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف رکھنے کو مٹاتا ہے و مٹو ہر پر لازم آیا کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اسکا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹا باندھا پس یہ تین طلاق سے طلاق ہے۔ اُس نے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے غیر عجلانی کے قصہ طلاق میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں طاعت ہو و دونوں کبھی جمع نہوں اور پھر تفریق کر دیجائے اور یہی حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ و عمرؓ و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ م ت - و تكون الفرقة تطليقة ہنہ عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق یا نہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ لان فعل اللعان انصب الیہ کما فی العنین و ہو خالی اذا الذب لنفسه عندہما وقال ابو یوسف رحمہ ہو تحریم مودہ بقولہ علیہ السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا انفس علی التامید لہما ان الاکذب اب رجوع و الشہادة بعد الرجوع لا حکم لہا ولا یجتمعان ما دامتا عنین و لم یبق التلاعن ولا حکم بعد الاکذب اب یجتمعان - کیونکہ قاضی کا جاکر اس مرد کی جانب منسوب ہو گا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہوں گے۔ یہ دائمی حرمت پر نفس ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے بچ جانا ہوا اور جس کو اہی سے گواہ بھر جائے اسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہیں کہ جب تک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہوں گے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں ہوا اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ ولو کان القذف نفعی الولد نفی القاضی نسبہ و الحقہ بامہ - اور اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دے گا اور بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ لاحق کرے گا۔ وصورۃ اللعان ان یا امر الحاکم الرجل فیقول اشدہم بالبترا نے لمن الصادقین فیما رتیک بہ من نفی الولد و کذا فی جانب المرأة - اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے کہ وہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اس بات میں کہ وہ میں نے تجھے بچہ کے نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی فتنہ یعنی عورت یوں کہیگی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والا ہوں میں سے ہے۔ ولو قد فہا بالزنا و نفی الولد ذکر فی اللعان امرین ثم نفی القاضی نسب الولد منہ و الحقہ بامہ - اور اگر شوہر نے زوجہ کو زنا کا اور فرد زنا کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کیا وین پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے۔ لما روی ان ابنی علیہ السلام نفی ولدا امرأۃ ہلال ابن امیہ عن ہلال

والحقہ بہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اسکی بان سے لاق کیا۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین میں سے ایک تھیں بن جنکی قبہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ وعلیٰ النبی الذین خلفوا آلاچہ نازل فرمائی تھی یہ رات کو اپنے گھیت سے اپنے گھر آکر یہاں اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھوں سے دیکھا اور کاؤن سے سنایا پس صبح تک کچھ نہیں بولے بیٹھ رہا جاک گیا اور اسکا بیچا نہ کیا صحیح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کاؤن سنا ہے پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھ کر گواہ کون شخص لاسکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری بیٹھ پر حد پڑ گئی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں سچا ہوں اور غریب اللہ عز وجل نازل فرمایا جو میری بیٹھ کو حد سے بچا دے پھر اُسکے بعد جبریل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم ینلہن شہداً والا فیسمن فشیادہ احدہم اربع شہادات اے آخرہ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھ کو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکال دی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھجوا کر انکی عورت کو بلوایا جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کر لو پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسے اللہ کی قسم کے ساتھ جارگو ایساں دین کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کیونکہ عذاب دنیا پسند عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچویں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال نے عرض کیا کہ اللہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمایا گا جیسے میری بیٹھ کو حد سے بچا یا پس پانچویں کلمہ ادا کیا کہ اگر وہ جھوٹوں میں سے ہو تو اُس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ جارگو ایساں دین کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ اے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب کا واجب کرنے والا ہے پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو نصیحت کر دینی پس پانچویں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دیدیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اُس پر حد واجب ہوگی اور حکم دیدیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ دسکنہ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔ اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحار کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشانہ نکلا جو آپ نے شریک ابن سحار کی صورت میں بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم اتنی دربارہ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا مگر مہلے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر کے حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں پکارا جاتا تھا۔ رواہ ابوداؤد و احمد و الاصل فی الصحیح۔ بالجملہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر علیہ مقصودہ فیضمنہ القضاۃ یا تفرق و عن ابی یوسف رحمہ ان القاضی یفرق ویقول قد الرمتہ امہ و اخرجتہ

من نسب اللاب لانه نیفک عنه فلا بد من ذکرہ۔ اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب طلاق کے اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے بوجہ اصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی نے فریق کر کے اور مرد بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اس کی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اس کا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ فان عاد الزوج وکذب نفسه حده القاضی لا قرارہ بوجوب الحد علیہ۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو چھوٹا بنایا تو قاضی اس کو حد قذف مارے کیونکہ اس نے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل لہ ان یتزوجہا و ہذا عندہما لانہما حد لم یبق اہل الملعان فارفع حکم المنوط بہ و ہوا التحريم۔ اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اس کو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا جو حکم کے ساتھ بندھا ہوا تھا البتہ دہائی حرام ہو تا وہ بھی اٹھ گیا۔ اور بسوٹا میں لکھا کہ حد قذف مارا جاتا اس وقت ہے کہ عیب لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو چھوٹا بنالے یا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی ہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہو تا ہے تو ایسی ہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہ ہوتی۔ وکنہ لک ان قذف غیر بائعہ بہ۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی ہمت لگائی جس کے عوض حد مارا گیا۔ تو بھی اس کو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے سلا بنیا۔ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا۔ وکنہ اذا زنت فحدت لا تغفر اہلیۃ الملعان من جانہما۔ اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور بھی اسکے ساتھ وہی نہیں کی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کہ حکم نے اس کو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے کیونکہ رحم اس وقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اس کے ساتھ وہی کیا ہے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ و اذا قذفت امرأتہ وہی صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانہ لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیا فخذ لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ۔ اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو کہ بالہ نہیں ہے یا مجنونہ کو زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان ہو گا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالہ کا عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ جنسی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے۔ وکنہ اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ۔ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانہ یتعلق بالصریح کہ القذف وفیہ خلاف الشافعی رحمہ اللہ لانہ لا یعری عن الشبہۃ والحدود تدریجی بہا۔ اور اگر کوئی شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہ ہو گا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ مرتب کئے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور حد و کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیا جاتا ہے۔ و اذا قال الزوج لیس حاکم منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا محل مجھے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہ ہو گا۔ و ہذا قول ابی حنیفہ و زفر لانہ لا یقین بقیام المحل فلم یصر قاذفا۔ اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما اللعان یجب بنفی المحل اذا جازت

بہ لاقل من ستمہ اشہد ہو معنی ما ذکر فی الاصل لا یتقنا بقیام الحبل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفاً فی الحال یصیر کالمعلق بالشروط فیصیر کانه قال ان کان بک حل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشروط۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ حل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اُس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہر کوئی حل موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تمت لگا متحقق ہو گیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تمت لگانا فی الحال ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی بشرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُس نے کہا کہ اگر تجھے حل ہو تو وہ مجھے نہیں ہے حالانکہ قذف کو بشرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شرط خطر میں ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہ ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہو گیا اُس میں کچھ شبہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا بشرط پر معلق ہونا صحیح ہوا۔ فان قال لہما زنیۃ و ہذا الحبل من الزنا تلعنا لوجود القذف حیث ذکر الزنا صریحاً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اُس نے زنا کا لفظ صحیح ذکر کیا۔ و لم ینف القاضی الحبل۔ اور قاضی اس حل کا نسب اس مرد سے نفی نہ کرے گا۔ و قال الشافعی ینفیہ لانه علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہما حامل۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا ترتب علیہ الا بعد الولادة لتکون الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ عرف قیام الحبل بطریق الوحی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حل پر حکم مرتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حل ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذ نفی الرجل ولد امرأۃ غیب الولادۃ او فی الحالۃ اتے قبل التہنئۃ و قبل عاکہ۔ الولادۃ صح نفیہ ولا عن یہ وان نفاه بعد ذلک لا عن دغیبت النسب بنا عنہ ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف و محمد رحمہما یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ ولا یصح فی مدۃ طویلیہ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانه اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للثبات و احوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ و ہو قبولہ التہنئۃ او سکوتہ عند التہنئۃ او ابتداءہ ستاع الولادۃ او منصفۃ ذلک الوقت و ہو متمنع عن النفی ولو کان غائباً ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعبر المدة التي ذکرناہا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کر گیا اور اگر اسے بعد نفی کی تو لعان کر گیا مگر نسب ثابت رہے گا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہم نے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ مہینے نہیں اس واسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں تو ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نہ کرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُسے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دی دیے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں انکو خرید لیا یا اس وقت اس حالت سے گزر گیا کہ اسکو بچہ سے انکار نہیں۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اُسکو ولادت کا حال معلوم نہ ہو پھر وہ سفر سے آیا تو ہم نے اصل امام و اصل صاحب ہر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہاں مضمر ہوگی۔ یعنی جو وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت بھی

جنی پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو بھریج کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے کہ حسین مبارکبادی قبول کرے تو بھریج انکار نہیں کر سکتا۔ قال و اذا اولدت ولیدین فی بطن واحد ففسخ الاول واعترف بالثانی یشیت نسبہما لئلا یؤثما فی امان خلقا من ماء واحد۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دوجہ دو بچوں کو ایک ہی بیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچہ گویا جوڑوان ہیں جو ایک ہی منی سے پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو حدقت ماری جائیگی لانہ الذب لنفسہ بدعوے الثانی۔ کیونکہ اُس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا۔ تو اقرار کیا کہ میں نے دوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حدقت ماری جائیگی۔ وان اعترف بالاول ونفی الثانی یشیت نسبہما لئلا یؤثما لعلہ لانہ قاذف یغنی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعنف سابق علی القذف فصار کما اذا قال انہا عقیقۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ہذا اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں جوڑوان ایک ہی لطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کر گیا کیونکہ اُس نے دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور بھراپنے قول سے نہیں بھرا حالانکہ دوجہ کی عقیقہ ہونے کا اقرار اُس کو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہی گویا یہ صورت ہوئی کہ اُس نے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عقیقہ ہے بھرا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُس کو ایسی کہتا تو اسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اُس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔ فمحیط بوسط مین ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی بھرا ایک بچہ مرایا مارڈالا گیا تو دونوں اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر دوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب اُس کو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دی گئی پس اُس نے دعا یر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُس کو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اُس کو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہاء کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اسپر حد بالعان کچھ واجب نہوگی اور اس طرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد بالعان نہیں ہے اور اگر دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد بالعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر دوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اسکی نفی کی بھرا دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جنے کی تہمت لگائی بھرا اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قابو نہ پاسے باوجودیکہ آئمہ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر شبیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہ ہو سکے حق میں عنین ہے حتیٰ کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ بموجب وہ شخص جسکے آئمہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونوں خصیہ نکالے گئے یا کوٹے ہوں۔ م۔ ع۔ و اذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حکم شرع اسکو ایک سال کی مہلت دیگا۔ یہ مہلت اسوقت سے ہوگی جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی چارون ائمہ فقہاء اور مجہور علماء کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ ع۔ اور ہند میں یہ سال قمری ہوگا اور فتویٰ اس پر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب عینہ کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہو مگر اسمین سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہونگے اسی پر فتویٰ ہو اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے۔ د۔ فان وصل الیہا فیہا والا فرق بینہما اذا طلبت المرأة ذلک۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر در نہ قاضی ان دونوں میں تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت اسکی درخواست کرے۔ ہ۔ لکن از روی عن عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخیرنا سمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب فی عین یعنی سعید ابن سیب کہتے ہیں کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اسکو ایک سال کی مہلت دیجائے اور عمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتداء اس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابو نعیم نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اسقدر زیادہ ہو کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے اُن دونوں میں جدائی کر دی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مکتب میں ابو خالد احمد از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونوں میں تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات میں سے ہیں اور یہی معنی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے۔ م۔ منع۔ ولان الحق ثابت لہما فی الوطی و یحتمل ان یكون الاستمتاع لعلہ معترضة و یحتمل لآفة اصلیة فلا بد من مدة معرفة لذلک و قدرنا ہا بالسنۃ لاشتغالہا علی الفصول الاربعۃ فاذا مضت المدة ولم یحصل الیہا تبین ان العجز بآفة اصلیة نفات الاساک بالمعروف و وجب علیہ التمتع بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ ففرق بینہما ولا بد من طلبہا لان التفریق حقہما۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے ق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا نہ کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہم نے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چارون فصلیں موجود ہیں یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گزر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے عاجز ہو تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جائز رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑ کر رخصت کرنا واجب ہوا پس جب شوہر نے خود ایسا کیا تو قاضی نے اسکا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کر دی اور اسمین عورت کی درخواست ضرور ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ و تلک الفرقة تطلیقة بانئذ لان فعل القاضی اخصیف الی فعل الزوج فکان طلعتہا بنفسہ وقال الشافعی رحمہ ہو فسخ لکن النکاح لا یقبل الفسخ عندنا و انما تقع بانئذ لان المقصود و ہو دفع الظلم عنہا لا یحصل الا بہا لانہا لو لم تکن بانئذ لعود معلقة بالمراجعة۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوگا یا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ

ٹھہری کیونکہ مقعود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صحت بائہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائہ نہ ہو جائے تو شوہر کی رحمت کر لینے سے بھرہ ملے گی رہیگی۔ ولہذا کمال ہر ما ان کان خلاہا فان خلاۃ الغنین صحیحہ۔ اور عورت کے واسطے اسکا پورا ہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اس کے ساتھ تخلیک کیا ہو اسکی وجہ یہ کہ غنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدة لما بینا من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً جو اس دلیل کے جوہر پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی بائہ طلاق میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اس وقت ہو کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأة فی الوصول الیہا فان كانت فیما قال قول فواضح یمینہ لانہ ینکر استحقاق حق الفرتة والاصل ہو المسلمۃ فی الجملة۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے طے واقع ہونے سے پہلے اختلاف کیا پس اگر یہ عورت ثبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور یہی خلقت میں اصلیت یہ کہ تندرستی ہو۔ وجب اسنے کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے طے کر لی تو یہ قول قبول ہوگا مگر اس سے قسم لجا دی۔ ثم ان حلفت بطل حقہا وان نکل یوجہل سنتہ پھر اگر شوہر نے قسم کھائی تو عدت کا حق باطل ہو گیا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی ہمت دیجائیگی۔ یعنی اس مرتبہ اول میں اسکو ایک سال کی ہمت اسی روز سے دیجائیگی۔ وان كانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکرا اجل سنتہ لظہور کذبہ۔ اور اگر عورت بکرہ ہو تو عورتیں اسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت بکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی ہمت دیدیجائے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف للاحق لہا وان نکل یوجہل سنتہ وان کان مجبوراً فرقی بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فادۃ فی التاجیل۔ اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثبہ ہو گئی تو اسے شوہر سے قسم لجا لیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اسکو ایک سال ہمت دیجائیگی یہ سب غنین کا بیان تھا اور اگر شوہر ربوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ ہمت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والنحی یوجہل کما یوجہل الغنین قلن وطہمہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال ہمت دیجائیگی جیسے غنین کو دیجاتی ہے کیونکہ طے کرنے کی اس سے بھی امید ہے۔ قت یعنی اگر تناسل موجود ہو شاید کسی وقت اس میں طے کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل الغنین سنتہ وقال قد جلتہا وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکرا خیرت لان شہادۃن تأیدت بمکید وہی البکارۃ۔ اور جب غنین کو ایک سال کی ہمت دی گئی پھر اسنے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت بکرہ نے انکار کیا تو اسکو عورتین دیکھیں پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ بکرہ موجود ہے تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے بکرہ ہونے سے قوی ہوگی۔ وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیرت لتایدہا بالکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا کہ یہ ثبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لجا لیگی پس اگر اسنے انکار کیا تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اسکی تائید ہو گئی۔ وان حلف لا تخیر وان كانت فیما فی الاصل فالقول قولہ یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی شوہر اس امر سے منکر ہو کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور سنگری کا قول قسم سے قبول ہوگا اور اصل یہ ہو کہ پیدائشی حالت میں عضو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار ولا نہار ضیت بطلان حقہا و فی التاجیل تعبر السنۃ الفرتۃ ہو الصبح و یحسب ایام البیض و بشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحسب برضہ و مرضہا لان السنۃ قد تخلو عنہ۔ پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود غنین ہونے کے اس کے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اس کے بعد

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت ہملت میں سال قمری معتبر نہ ہو سچے قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا حصہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا نہ لگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے۔ فتنہ خلاصہ کہ ناہر مذہب میں سال قمری معتبر نہ ہو اس واسطے امام محمد نے اس میں اس کو مطلق رکھا اور فقہرہ یا شمس کی قید نہیں لگائی اور اولو الجہ نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے۔ مگر تم کہتا ہے کہ اس پر فتویٰ ہوتا چاہیے اور شمس طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے پھر ماہ رمضان و ایام حیض کے اندر پرین وہ سال میں شمار ہونگے یعنی اس کے عوض دوسرے ایام نہیں دیئے جاویں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کہا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جب قدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاویں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ و اذا کان بالزوجہ غیب فلا خیابہ للزوج۔ اور اگر زین لونی جب ہو تو شوہر کو منع نکاح کا اختیار نہیں ہے۔ فتنہ۔ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة وہی الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ باغ عیوب کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام۔ دوم برص۔ سوم جنون۔ چہارم رتق۔ پنجم قرن۔ فتنہ۔ رتق یہ کہ عورت کے سواے پیشاب کے دوسرے سوراخ نہ ہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ بڑی ذیخو کے اس قدر تنگ ہو کہ آمین ذکر داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لانا تمنع الاستیفاء وحسا وطبعاً۔ کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے منع ہیں۔ فتنہ۔ کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے طہ نہیں جاتی یا دخل کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع مؤد بالشرع قال علیہ السلام قر من المجدوم فرارک من الاستیفاء۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تابعداری نہ کی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے۔ فتنہ۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو راستہ میں کھینچا کہ تم لوٹ جاؤ کہ پہنچے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طوان کرتے دیکھ کر فرمایا کہ تو اپنے گھبریں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طوان کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء اصلاً بالموت لا یوجب الفسخ فان خلاہ بہذہ العیوب اولی۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل نفعت حاصل کرنا محذوم ہو جائے تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب خل کے ساتھ نفع لینا موجود ہو تو بدرجہ اولیٰ نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ و ہذا لان الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التلکون و ہو حاصل۔ اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے اور استحقاق صرف اس قدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے۔ فتنہ۔ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نہ کرے تو اسکو اختیار ہو پس طلاق دے۔ ورنہ رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور غنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے۔ مگر تم کہتا ہے کہ اوپر سے منع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہو پس اسکو طلاق دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عین ہونا اور مانند اس کے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار ہے۔ م۔ و اذا کان بالزوجہ جنون او برص او جذام فلا خیابہ لہما عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد لہما الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون او یا برص او جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الحب و العتہ بخلاف جانبہ لا
 تمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے
 محبوب یا غنیمت ہونے کی صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور
 کرنے پر اسطرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے۔ پس اگر مجتہد شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ یا تحقیر
 نہ تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اس میں اس کے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولہذا ان الاصل عدم الخیار لما فیہ
 من البطلان حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ تو ایسی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے
 میں شوہر کا حق ٹٹانا لازم آتا ہے۔ پس اگر وہم ہو کہ یہی محبوب و غنیمت میں لازم آدینا حالانکہ وہ ان بالاتفاق زوجہ کا اختیار
 مسلم ہے تو جواب دیا۔ و انما یثبت فی الحب و العتہ لانہما یخلان بالمقصود المنشوع لہ النکاح۔ اور محبوب و غنیمت
 کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ غنیمت ہونے اور محبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہر جیسے لے نکاح
 کرنا مشروع ہوا ہے۔ و ہذہ العیوب غیر مخلتہ بہ فاقترقا و اللہ اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقصود میں
 مخل نہیں ہیں پس غنیمت و محبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
 پس اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو ندارد شمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہے جیسے اولاد کے
 حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدة

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک متنع زائل ہونے
 کے بعد اسکو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مدفولہ ہو گئی یا خلوت ہو گئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ جس
 عورت سے شبہہ میں طہی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہے فاقیم۔ م۔ و اذا طلق الرجل امراته طلاقاً بائناً
 اور جیسا او وقت الفرقۃ بینہما بنیز طلاق وہی مرقۃ ممن حیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو
 طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونوں میں جدائی بنیز طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جو حیض
 ہوتا ہے تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔ یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح
 توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید یا شوہر کو غنیمت تھا اس سے جدائی ہوئی یا عاذا اللہ
 وہ مرتد ہو گیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہے کہ اسکو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالیٰ والمطلقات
 حیض لیسن بالنفسن ثلثۃ قرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس
 کو تین حیض انتظار میں رکھیں۔ پس لہذا جب تک عدت کے ایام نگزین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح
 نہیں کر سکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ والفرقة اذا كانت بنیز طلاق
 قیس فی سنی الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم فی الفرقة الطاریۃ علی النکاح و ہذا
 یتحقق فیہا۔ اور اگر بنیز طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اس میں رحم کو حل سے
 پاک پہنچانے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور یہی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بنیز طلاق واقع ہو۔ والاقرار
 الخ حیض عنہا۔ اور ہمارے نزدیک قرہ سے حیض مراد ہیں۔ و قال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر الاطہار
 پس یعنی میں طہر گزین تب عدت پوری ہو۔ واللہ اعلم بحقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قرو دون معنی میں حقیقت ہے۔

یعنی قر کے حقیقی معنی حیض اور عقیقی معنی طہرین۔ اذہومن الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ فہود میں سے ہے یعنی اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم متضاد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولایہما جملہ لا مشترک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکساںگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور مخصوص بیان تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لا محالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ والکمل علی الخیض اولے۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہترین اما عملا بانظرا جمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قرو لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جائے تین اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لین اور طلاق قرو طہر میں دیکھائی ہے تو جمع نہیں رہیگا۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نہ کرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدہ دراز ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولانہ معرف لہ ائدۃ الرحم وہو المقصود۔ یا سوجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے۔ ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقولہ علیہ السلام وعدۃ الامتہ حیضتان۔ یا یہ دلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گوری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیما تحق بیانا بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قرو کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا۔ یعنی جب قرآن میں لفظ قرو وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو جسے حدیث سے معلوم کیا کہ قرو سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحيض من صغیر او کبر فعندہا ثلثہ اشہر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بوجہ ہاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہیں۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقولہ تعالیٰ واللّٰہی یمسّن من الخیض من نسائکم الّٰتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لیے جنکے حق میں حیض سے یا وہی تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی یملئ بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے باندہ ہو گئی مگر مہوڑا اسکو کچھ حیض نہیں آتا۔ ف تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخرا الّٰتہ۔ بدلیل آخر آیت کے۔ یعنی قولہ تعالیٰ واللّٰہی لم یخصن الّٰتہ وان کانت حاملہ فعندہا ان لضع حملہا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے۔ ف یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرضیکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ بقولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنین۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امہ فعندہا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الامتہ تطلیقتان وعدتہما حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقین دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاقین دین تو اسکی طلاقین سب ہو گئیں اور وہ منقطع ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب کہ دو حیض آجائیں تو عدت پوری ہو گئی حتیٰ کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرقی نصف والخیضۃ لا یحجر۔ اور اس دلیل سے کہ ملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکملت فصارت

حیضتین۔ پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے۔ والیہ اشارہ عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت بجعلتها حیضۃ ونصفا۔ اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھے ہو سکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس حد سے وہ دو حیض ہو گئے۔ تو مقتود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے۔ وان كانت لا تحيض فعدتها شهر ونصف۔ اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بڑھی ہو جانے سے ہو یا اسکی عمر چند رہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا ہر صورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ لائے شجر فاکن تنقیفہ علای الرق۔ کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اسکو ادھیاؤ کرنا ممکن ہوتا کہ عدا کیست پر عمل کیا جاوے۔ یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوتی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ عید کا جزو ہو سکتا ہے۔ پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ نامکن ہے۔ وعدة الحرة فی الوقایة اربعة اشهر وعشر۔ اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویزرون ازواجاً یحرمن ان ینقضن اربعۃ اشهر وعشر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مرین اور زوجات چھوڑین تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں۔ وعدة الامۃ شہران وخمسة ایام۔ اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے۔ لان الرق منصف۔ کیونکہ ملوک ہونا ادھیاؤ کرتا ہے۔ وان كانت حاملہ فعدتها ان تفسح حملہا۔ رائد عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حل ہے فست پس معلوم ہوا کہ اگر وہ چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رائد ہونے کے وقت حاملہ نہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حل پر پوری ہو جائیگی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اسوقت چند روز کا حل محتاج نہ ہو پورے ہونے پر جانا اسوقت پوری ہوگی جب وضع حل ہوا۔ لا طلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلن ان یقضن حملن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنین فست۔ یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے وقال عبد اللہ بن مسعود من شاربہ لہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں ہے۔ فست۔ تو سورہ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوتے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر حل کے چھوڑین تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہا لانقضت عدتہا وحل لہا ان تترجح۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حل کیا کہ ہنور اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گزر گئی اور اسکو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ فست رواہ مالک فی الموطا۔ یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دین تک پہنچی کہ امین اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے۔ واذا ورثت المطلقة فی المرض فعدتها بعد الاجلین۔ اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اسکی عدت دو دنوں مدتوں میں سے دراز مدت ہوگی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہو کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اسکی زوجہ حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مر گیا حتیٰ کہ عورت اسکی وارث ہوئی غرض کہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دو دنوں مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن میں ہوئے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں و خواہ چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناہ اذا کان الطلاق باننا او ثلثا اما اذا کان رجعیاً فلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بانہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتہا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح فوت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ و انما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ۔ اور وفات کی عدت بھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہو گیا۔ الا انہ بقے فی حق الارث لانی حق بغير المدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلئے کہ رجعی طلاق میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے۔ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید فراہ کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ ولہذا انہ لما بقی فی حق الارث یجوز جعل باقیانہ فی المدة احتیاطاً لجمع بینہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاطاً کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دو دن میں جمع کیا جائے۔ و اس طرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرورة پوری ہو سچر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت جہائی لازم ہے و لو قتل علی روثہ حتی و رثتہ امرأۃ فعدتہا علی ہذا الاختلاف۔ اور اگر اسکا شوہر اپنے فرزند ہونے پر قتل کر ڈالا گیا حتیٰ کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات میں سے جو زیادہ ہے اسی سے عدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ و قل عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حیثئذ باعتبار باقیانہ فی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ لا ترث من الکافر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسولئے کہ میراث کے حق میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسولئے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں ہوتی۔ و۔ بلکہ حیثئذ اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی طرف سے جہائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا۔ جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعتقت الامتہ فی عدتہا من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی کی گئی تو اسکی عدت نقول ہو کہ آزادہ عورتوں کی عدت پر ہو جائیگی۔ یعنی مثلاً زید کے نکاح میں خالہ کی باندی ہے پس دیو نے اسکو

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہے کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجه۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان عقیقت وہی مہتوتہ اومتوتی عنہما زوجہما لم یثقل عدتہما لے عدۃ الحائزہ۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق یا مہرت یا تنہن طلاق کی عدت میں ہے یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہو تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہر جائیگی۔ لزوال النکاح بالیقینۃ اوالموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے۔ فت۔ قواب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت استے فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقص ما مضی من عدتہا وعلیہا ان تستألف العدة بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اسنے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو یہ کچھ مدت اسکی عدت میں سے نزاری دہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہو کہ نئے سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذارات الدم علی العادة لان عودہا یسطل الیاس ہو۔ صحیح فطرانہم لیکن خلفا۔ اور اسکی سنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا یوسی کا حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیا دے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا برہا پے کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ و ہذا لان شرط الخلیفۃ تحقق الیاس وذلک باستدائتہ العجرا لے الحلمات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے۔ فت۔ حالانکہ بیان اسنے موافق عادت حیض کے خون دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بڑے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ بھی کارآمد ہو گا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائے کے واسطے سے بھی حج جائز ہو گا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست لعتدہ بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگے پھر وہ حیض سے مایوس ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے۔ فت۔ یعنی نئے ٹر سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحراز عن الجمع بین البذل والمبذل۔ تاکہ بزل اور مبذل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ فت۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض میں یا مہینے میں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اس میں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا۔ فت۔ بھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ والموطوۃ لبشہتہ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ فت۔ یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دعوے میں وطی کر لی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عدتہما بالحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے۔ فت۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کرین خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن برارۃ الرحم لانقضاء حق النکاح والحیض ہو المعروف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کہ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے۔ اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے۔ فت۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت نہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عدت صغیرہ قابل حل نہو یا یوس ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ واذامات موی
ام الولد عنہا او اعتقہا۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مرگیا یا اسکو آزاد
کر دیا۔ یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اسکو آزاد کر دیا۔ فعدتھا ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔
کیونکہ یہ بھی حل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہے۔ وقال الشافعی حیضہ واحدة لانہا تحب بزوال ملک لہمین
قشابت الاستبراء۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک میں زائل
ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی۔ یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فرودخت کی
تو شتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا ہے
مشابہت سے مولیٰ کا انجی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ ولما انہما
وجہت بزوال الفرائس فاشبہ عدۃ النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ
فرائش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی۔ پس اُسین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے
استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں
کچھ مناسبت نہیں۔ ثم امانا فیہ عمر رض فانه قال عدۃ ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت
عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ یہ روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ
نے عیسیٰ بن یونس عن الادزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمر ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو
تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم
دیا ہے اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط میں حضرت علی ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور
عطاء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہے سولو کانت ممن لا تحيض فعدتھا ثلثہ اشھر کما فی النکاح۔ اور اگر ام ولد
ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینے ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ یعنی جیسے نکاح زائل
کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسیطرح جب ام ولد کا فرائش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے
حیض آنے سے یوس ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذامات الصغیر عن امرأۃ و بہا حبل فعدتھا ان
تفنع حملہا۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عدت کو حل ہے تو اسکی عدت یہ ہے کہ وضع حل کرے۔ و ہذا
عند ابی حنیفہ و محمد وقال ابو یوسف عدتھا اربعۃ اشھر وعشرا ہو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا
قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اور یہی امام مالک و احمد
کا قول ہے۔ لان الحمل لیس بثبابت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس حل کا نسب منقطع
سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حل رہا ہو۔ اور علامہ شافعی کے نزدیک بعد موت کا حل اسطرح ہوگا کہ
موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور وقت موت کے حل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ
کے اندر پیدا ہو۔ و ظ۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینہ دس دن
ہیں اور اگر بعد موت کے حل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حل اُسکے نقطہ سے نہیں ہے تو ایسا
ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کیا حل رہ گیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لہذا اطلاق قولہ تعالیٰ واولات
الاحمال قصر المدۃ او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشهر مع وجود الاقرار لکن نقصان
حق النکاح و ہذا المعنی تحقیق فی العصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدۃ بالشوہر

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھ کر شبہ میں اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دو دن عدت میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگی پھر عورت جو حیض دیکھ لے گی وہ ان دو دنوں عدت میں شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہر وقت مثلاً طلاق یا تن کی عدت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اُس سے شبہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت میں حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہوگا حتیٰ کہ پہلی عدت گزر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے حیضوں کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دو دن عدت میں ایک ہی جنس کی ہوں بہر حال ہمارے اجتہاد میں دو دن باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگی مع م۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تعد اخلاص لان المقصد هو العبادۃ فانما عبادۃ كف عن التزويج والخرج فلا تعد اخلاص كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود المعروف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتعد اخلاص ومعنى العبادۃ تابع الاتري انما تنقصه بدون علمها ومع ترکها الکف۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دو دنوں عدت میں ایک دوسرے میں داخل نہوگی کیونکہ مقصود تو اسے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھا سطح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دو دنوں عبادتوں میں داخل نہوگا یہ ایک دن میں دو روزے متداخل نہیں ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دو دنوں عدت میں باہم لمجا دیگی اور اس میں جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکنے چھوڑے عدت گزر جاتی ہے۔ مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اُسکو تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی نہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدین اپنے کو روکنے کے ادا نہوئی۔ مع۔ والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعد بالشهور وتختب بما تراه من الحيض فيها تحقیقا لمتداخل بقدر الاسكان۔ اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہے اگر شبہ میں اُس سے وطی کی گئی تو وہ ہفتن سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت میں جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہانک ممکن ہے متداخل ہو جائے۔ پھر اگر تین حیض پورے نہوئے ہوں تو باقی پوری کرے۔ وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها۔ اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہو یا یہاں تک کہ عدت کا زمانہ گزر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی۔ لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداء من وقت وجود السبب وانشاء نهاره فيقوت في الطلاق ان ابتداء ما من وقت الاقرار نفيا للثمة الموصلة۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا مستحبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرار و ادائیگہ تھمت دور ہو۔ یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلان وقت سے طلاق دیکھا ہوں تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مسلح نے اختیار کیا کیونکہ شاید اسے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار سوجھ سے کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اس کے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرض کہ اس نیت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ حیثیت طلاق کا اقرار کیا انبیوت سے عدت شروع ہو۔ عہد اعدہ فی النکاح انفسا عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔ اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رحمہ اللہ آخر الوطیات لان الوطی بوجوب موجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجرے مجری الوطیۃ الواحدة لاستناد الكل الی حاکم عقد واحد لہذا یکتفی فی الكل بمبر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تنطبق العدة مع جواز وجود غیرہ ولان النکاح علی وجه الشبہہ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخصائہ ومساس الحاجة الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہے اسی واسطے کل کے لیے ایک ہی حرم دیا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی ہونے کا احتمال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر خفی ہے اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا کسی دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو نہ۔ یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے وہ کو وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر خفی ہے ان اسباب سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بار بار وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کر لے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیہین۔ اور اگر عدت بٹخنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اس کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا مستبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لہذا امینۃ فی ذلک وقد اتممت بالکذب فتخلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ انہیں جھوٹ کا احتمال ہے لہذا انہیں سے قسم لے بجا نیکی جیسے وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو۔ کیونکہ اس کا بانی چیز کا انشاء قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلت ہو گئی یا میں نے تجھے دایس کر دی تو قسم لیکر اسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً ثم تزوجها فی عدتها وطلقها قبل الدخول بہا فعلیہا مهر کامل وعلیہا عدة مستقلة وبذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما علیہا نفقت المهر وعلیہا اتمام العدة الاولى اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اس کو طلاق دیدی تو شوہر پر اس کا پورا مهر اور زوجه پر جدیدہ عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر پورا مهر واجب ہے اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ اور اگر اس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مهر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کر لی پھر ولی کے ناش کرنے سے نفی کرنے دو وزن کو جدا کر دیا اور شوہر پر پورا مهر اور عورت پر جدیدہ لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر دلی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہو کہ ابو حنیفہ دابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا ہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہو اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو۔ ع۔ لال ہذا طلاق قبل اسیں فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدة واکمال العدة الاولیٰ انما یجب بالطلاق الاول لانه لم ینظر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني نظر حکمہ کما نوشتری ام ولد ثم اعتقها ولما انما مقبوضۃ یدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولیٰ وبقی اثرہ و ہو العدة فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ تاب ذلک للبعض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کا نصاب یشتري المنصوب الذی فی یدہ یصیر قابضاً بمجرد العقد فوضح بہذا ان طلاق بعد الدخول وقال یفرج لعدة علیہا اصل لان الاولیٰ قد سقطت بالتزوج فلا یشترط والثانیۃ لم تجب وجوابہ ما قلنا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ دلی و غلط سے پہلے راقع ہوئی پس اس سے پورا ہر نہیں واجب ہو گا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہو کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہو اسیں جب دوسرے نکاح وجہ دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید احسن سے اس کے اولاد ہوئی ہو پھر اس کو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح واصل ہو کر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اسی تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مالک ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہو گئی تب حکم عدت ظاہر ہو گیا اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ماتحت میں درحقیقت پہلی دلی کی وجہ سے مقبوضہ ہو اور پہلی دلی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہو پس جب اس نے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہو تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید کیا حالانکہ اس کے قبضہ میں سر جو ہو تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہو یعنی باقی کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ وہ خرید ہی قابض ہو گیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق راقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہی یعنی پورا ہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہو کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہیں آدیگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل دلی کے طلاق ہو اور اس کا جواب وہی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ واذ اطلق الذمی الذمیۃ فلا عدة علیہا وکذا اذا خرجت المحرۃ الینا مسلمۃ فان تزوجت جازا لان تكون حاملاً و ہذا کلمہ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدة۔ اور اگر دی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہو اور اسی طرح اگر حربی کافرون میں سے کوئی عورت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اسی پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہو مگر اس صورت میں نہیں جائز ہو کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہو۔ اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاح محارم وقدمیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفہ رحمہ فیما اذا کان محققاً ثم انہ لا عدة علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو قعت بسبب آخر وجبت العدة فلما بسبب التباہن بطلت ما اذا ہاجر الرجل وترکما لعم التملیغ ولہ قولہ لعل لا جناح علیک ان تنکحہن ولان العدة حیث وجبت کان فیہا حق بنی آدم و المحرۃ لم یحق بالجماع حتی کان محلاً للتمک لان ان تكون حاملاً لان فی بطنہا ولما ثابت النسب و عن ابی حنیفہ رحمہ انہ یجوز نکاحہا لا یلزم ہا کما یجوز من الزنا و الاول اصح۔ ذمیہ کا بیان یہ ہو کہ ذمیہ کے بارہ میں جو اختلاف ہو وہ ویسا ہی اختلاف ہو جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہو امدہم اس کو کتاب النکاح

کے باب اہل شرک میں بیان کر چکے اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ جب ذمیوں کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اُسکے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوئی اُس میں بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آوے اور عورت کو دارالحرب میں چھوڑے تو اس پر عدت نہیں ہے کیونکہ اُسکو حکم شرع نہیں پہنچا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا سلا جلیح علیکم ان تکون من لینی تمہرگنہ نہیں ہے کہ اُس نے نکاح کر لینے جو عورتیں دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آدین تو مسلمانوں کو اُس نے نکاح کرنا جائز ہے پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہے تو اس پر عدت نہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جہان عدت واجب ہوتی ہے اُس میں آدمی کا حق ہوتا ہے لینے شکار شوہر کا حق ہوتا ہے اور حربی کا حق ہے کہ بچہ حق نہیں ہے اور وہ جادات کے مانند ہے حتیٰ کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اُس کا حق نہیں تو اُسکی زوجہ پر عدت بھی نہیں سوائے اس صورت کے کہ اُسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اُسکے بیٹ میں ایسا بچہ ہے جس کا نسب ثابت ہے اور جس نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہو مگر اُس سے دعویٰ نہ کرے جیسے اُس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اُسکو زنا باطل ہے اور قول اول اصح ہے لینے بدن دفع محل کے نکاح نہیں جائز ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر آئی اسے بچہ کا نسب اُسکا شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کر اُسکے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا۔

فصل قال و علی المبتوتہ و المتونی عنہما زوجہا اذا کانت بالثبۃ مسلمۃ المحدثہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق یا ثبۃ یا بطلان یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اُسکا شوہر مر گیا تو اس پر سوگ رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالثبۃ مسلمہ ہو۔ اما المتونی عنہما زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأۃ تو سن بالثبۃ والیوم الآخر ان تعد علی میت فوق ثلثۃ ایام الا علی زوجہا اربعۃ اشہر وعشرا۔ پس جس عورت کا شوہر مر گیا اس پر سوگ واجب ہوتا ہے لیکن قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عدت اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اُسکو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے زیادہ کسی مرد سے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم میں ام عطیہ دام حبیبہ وزینب رضی اللہ عنہما سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ وحفصہ سے اور مر اسیل ابو داؤد میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرہم کا ہے اور اسی پر صحابہ متفق ہیں۔ و اما المبتوتہ فمذہبنا وقال الشافعی رحمہ اللہ و علیہا لانه و جب اظہار التماسف لبقوتہ ولما مارو ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تحتضب بالحناء وقال الحنابلطیب۔ اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدائی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اس پر سوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے جسے اپنے مرنے وقت تک اس عدت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جسے اُسکو جدا کر دیا اُسے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اُسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہیں ہے اور ہماری حجت وہ حدیث ہے جس میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ خاطر مشہور ہے۔ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابو سلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو داہر پیز لگا کر گنگھی ست کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہے چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقا معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہے۔ ولانہ یجب اظہار التماسف علی فوت

نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایۃ مؤنہا والا بآئۃ اقطع لہا سن الموت حتی کان لہا تسلسلہ سیات
قبل الابانۃ لا بعد ہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح
سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے
مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر کے
وغسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد و ليقال الاحداد و ہما لثقتان ان تحرک الطیب والزنیرۃ والکل والدہن الطیب
وغیر الطیب الاسن عذرو فی الجامع الصغیر الاسن وجع۔ اور لفظ حداد یا احدا جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت
خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بنیر خوشبو ہو سب چھوڑ دے الا غنک وجسے جائز ہے
اور جامع صغیر میں کہا کہ گرد کھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہا ان احدا ہما ما ذکرناہ سن اظہار التاسف
والثانی ان ہذہ الاستیاد و داعی الرغبۃ فیہا وہی ممنوعۃ عن النکاح فتحجبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی
المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاحتمال والدہن ولا لیسر عن نوع طیب وفیہ زینۃ
الشعر ولہذا منع المحرم عنہ۔ اور سوگ رکھنے میں جو عید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو پہننے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے
اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح
سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہنچی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کمافی الصحاح۔ اور تیل کوئی
ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں یا لون کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع
ہے۔ قال الاسن عذر لان فیہ ضرورۃ والمرد الدوار لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فحافت وجافان کان
ذلک اظہار اہل یح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ۔ اور یہ جو
قدوری نے فرمایا کہ الاسن عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اسکی
زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اسکو درد کا خوف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر
یہ امر ظاہر ہو لینے غالباً اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال منع ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ
واقع کے مانند ہے اور اس طرح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضافۃ نہیں ہے۔ ولا تختضب بانحاء
لما روینا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث حنا و شوہر۔
ولا تلبس ثوبا مضبوطا بعصفر ولا یزعفران لانه لیفوح منه رائحة الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا پہنے جو کسم یا زعفران
سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ فشمس اللہ نے کہا کہ بیان کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے بھٹے
پڑانے جسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضافۃ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اسکے پاس سولے رنگین کے کوئی کپڑا
نہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اسکے پہننے میں مضافۃ نہیں لیکن زینت کا قصہ نہ کرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس
حکم کو مفید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ
اس طرح کہ اس رنگین کو بیکرا کے دامن سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابو داؤد و نسائی نے حضرت
ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے اور
دیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ جابون فقہاء کے نزدیک سیاہ پٹنا جائز ہے
فی۔ قال ولا حداد علی کافرة لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا۔

قدوری نے فرمایا کہ اگر عورت پر سوگ نہیں ہو کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو
 بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو یا منجوزہ کے کیونکہ خطاب الکی اُس پر سے اٹھا دیا گیا ہے۔ و علی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق
 اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ البطلان حق الموطن بخلاف المنع من الخرج لان فیہ البطلان حقہ وحق العبد مقدم
 علی حاجتہ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہو کیونکہ حقوق الکی ضمیمہ اُس کے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُس پر واجب ہیں
 اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ امین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور جو نکاح آقا ایک بندہ محتاج ہوتی
 اُس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اس کی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد
 ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احدا لانہا ما فاتھا نعمۃ النکاح لتظهر التاسف والا باحدہ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو
 اُس کے مالک نے آزاد کیا یا بھڑا کر تو اُس کی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہہ میں طے
 کی گئی) تو اُس کی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے
 اُس کا اظہار واجب ہو تا اور سبوح ہونا اصل ہے۔ یعنی ریت کرنا دراصل سبوح ہے جو بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے
 چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا یبغی ان تخطب المعتدۃ ولا یاس بالتعریض فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت
 میں ہو اُس کو سنگنی کا پیغام نہ دینا چاہیے اور سنگنی کی تعریض کرنے میں کچھ ممانعت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم
 فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء واکنتن فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرون ولکن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا
 قولا معروفا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم لے آخرہ تبرک کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی سنگنی سے
 تعریض کے طور پر کہو یا اُس کو اپنے دلیں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قرب ہی زمانہ میں ان کی سنگنی چاہو گے ولیکن تم اُن کے
 ساتھ سری قرار دامت کو مگر آنکہ مروت بات ہو۔ قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رضی اللہ تعریض
 ان یقول انے ارید ان التزوج وعن سعید بن جبیر رضی اللہ عنہما فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید
 ان تجتمع۔ حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح میں یعنی اُن کو نکاح کا وعدہ مدت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کسے
 میں چاہتا ہوں کہ نکاح کر دوں اور سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ قول مروت اس طرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا
 ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے۔ مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت
 کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اسے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم
 نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوهن سرا اس کے یہ معنی کہ یون نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت
 میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ
 باذن میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ
 میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک عورت میسر ہو جائے اور وہ
 ہو کہ سعید بن جبیر کا قول یہی ہے روایت کیا ہے۔ ولا یجوز للمطلقة الرجوع واللبتوتۃ الخرج من بیتہا لیل
 ولا ہنارا والمتوفی عنہا زوجہا تخرج نہارا ولبعض اللیل ولا تمیت فی غیر منزلہا۔ اور جس عورت
 کو طلاق رجعی دی گئی یا بانہ طہی کی گئی اُس کو اپنے گھر سے نکلتا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا
 وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہیگی۔ اما المطلقة فقلوبہ
 تعالیٰ ولا تخرجون من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحشۃ نفس الخرج
 وقیل الزنا وہ کسب جن لا قاتلہ لہ واما المتوفی عنہا زوجہا فلا لہ لفقۃ لہا فیحتاج الی الخرج

نہار الطلب المعاش وقد تمیذ الی ان یجم اللیل ولا ینکح المطلقہ لان النفقة دائرة علیہما من مال زوجہما حتی لو اختلفت علی نفقة عدتہما قبل انہما تخرج نہار او قبل لا تخرج لانهما سقطت حقہما فلا یطبل بہ ما علیہما۔ مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوہن الی آخرہ یعنی شوہر دن کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھر دن سے مت نکالو اور نہ وہے خود نکلیں مگر اُس صورت میں کہ فاحشہ مبینہ عل میں لائی ہوں بعض علمائے کہا کہ یہاں فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بد فعل یعنی یہی گھر سے نکلیں اور بعض علمائے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنی اگر زنا کرین جو گواہوں سے ثبوت ہو جائے تو وہ مارنے کے واسطے نکالی جائیگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مر گیا تو اُسکے واسطے جواز ایسے ہو کہ اُسکا کچھ نفقہ نہیں تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن میں نکلیگی اور کبھی تلاش میں یہاں تک دیر ہو جاتی ہے کہ رات جھک آوے۔ اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اُسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتی کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علمائے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنی نہ نکلا نہ ساقط ہو گا۔ پس چاروں فقہاء کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ فوت ہو کہ یہ گھر گر پڑ گیا یا ڈاکوؤں و چوروں سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا حادوثوں نے اُسکو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہیں ادا کر سکتی تو ایسی اضطراری صورتوں میں اُسکو نکل جانا جائز ہے۔ ع۔ و علی المعتدۃ ان تعتد فی المنزل الذی لیضاۃ الیہا بالسلطۃ حال وقوع الفقر والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو خدائی ہوئے یا شوہر کے مرنے کے وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لفظ لہ تعالیٰ ولا تخرجوہن من مہمتھن والبیۃ المضاف الیہا ہو البیۃ الذی تسکنہ ولہذا لو زارت اہلہا وطلقہا زدہا کان علیہا ان تقود الی منزلہا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام للنتی قتل زوجہا اسکن فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوہن من مہمتھن یعنی ان عورتوں کو نکلنے کے گھر دن سے مت نکالو اور انکا گھر وہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے بیکے والوں کی زیارت کو گئی ہو اور یہاں اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہاں آکر اُس گھر میں عدت پوری کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر میں بٹھری رہ یہاں تک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلیٰ موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعیہ نیت مالک و ابو سعید خدری کی ہیں ہیں اس طرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسے جا کر اُنکو پکڑا مگر اُن سب نے ملکر اُسکو شہید کر دیا تب فریعیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے بیکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ اسی گھر میں بٹھری رہ یعنی مت جا یہاں تک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریعیہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو صحیح طرک و اسنادوں سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہورہ اور علمائے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے۔ ع۔ وان کان نصیبہا من دار البیت لا یکفیہا فاخرجہا الورثۃ من نصیبہم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثوں نے اپنے حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان ہذا الانتقال انتقال لجزر و العبادات تو شر فیہا الا عذار و صار کما اذا خافت علی متاعہا او خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فیہا باجرو

الاتحد ما تو دیم۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا زوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذر نہ ہونا کا اظہار ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے
 معتدہ کو اپنے مال اسباب پر فحش ہو یا گھر گر پڑنے کا خوف ہو یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا
 کرنے کے لائق نہیں ہے۔ فان عذر من عذر کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت
 مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقعت الفرجة بطلاق بائن او ثلث لا بد من سترۃ مینہا ثم
 لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقیں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے
 بیچ میں پردہ ہونا ضروری ہے ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لانه معتدت بالحرمۃ۔ کیونکہ شوہر اس کے حرام ہو جانے کا
 بقرہ ہے۔ پس پردہ کرنا لازم ہے لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یكون فاسقا یخاف علیہا منہ
 فیحذف تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والا ولے ان یخرج ہو ویترکھا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے
 اس عورت کے ساتھ بد فعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں
 منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے۔ وان جہلا
 مینہا امر آة لثقة تقدّر علی الجملۃ فحسن وان ضاق علیہا المنزل فلتخرج والا ولی خروجہ و اذا خرجت المراتح مع زوجہا
 الی مکة فطالما تلتزم اومات عنہا فی غیر مصرفان کان مینہا و بین مصرفا اقل من ثلثیہ ایام رجعت الی مصر۔ اور اگر وہ دونوں نے
 اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حاکم کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہو تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز
 ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ کہ مسئلہ کیطرت چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آباد ہیں
 ہی اسکو تین طلاقیں دین یا اسکو چھوڑ کر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے
 لانه لیس بالبتدار الخرج معنی بل ہو بناؤ۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر نہیں ہے۔ وان کانت مسیرۃ ثلثیہ
 ایام ان شارت رجعت وان شارت مضت سوار کان مہمادلی ولم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو غایب
 لوٹ آوے اور جہاں سے کہ کیطرت چلی جاوے خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ معناه اذا کان الے المقصد ثلثیہ ایام فغایب
 لان الملک فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخرج الا ان الرجوع او لے لیکون الاعتدال فی منزل
 الرجوع۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ بیان پڑے رہنے میں چلے
 جانے کی یہ نسبت اس کے حق میں زیادہ غوث ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔
 قال الا ان یكون طلقھا او مات عنہا زوجہا فی مصرفانہا لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لہا محرم
 امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دین یا چھوڑ دیا ہو
 تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ
 اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان مہمادلی فلاباس بان تخرج من المصر قبل
 ان تعتد۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری
 کرنے سے پہلے بیان سے چلی جاوے۔ لہذا ان نفس الخرج مباح دفعا لا ذی الفرجۃ و وحشتہ الوحده و ہذا عند
 و انما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور
 کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے بان سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور
 ہو گیا۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے
 اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے باہر جاوے۔ و لہذا ان العدة من الخرج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج ۱

اے مادلن السفر بغیر محرم و ليس للمعتدة ذلك فلما حرم علیہا الخروج اے السفر بغیر محرم نفی العدة ادلی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکاح یا دہ بھینچ کر چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم طح کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلتا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلتا ہے تو عدت میں نکلتا ہے۔ بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ و سن قال ان تزوجت فبأنه نفي طابق فتزوجها فولدت وليه ستة اشهر من يوم تزوجها فهو ابنه وعليه المهر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں عدت سے نکاح کروں تو وہ طالعہ ہے پھر اگر نکاح کیا حتیٰ کہ وہ طالعہ ہو گئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پردہ کیے جنی تو یہ کہ اس مرد کا فرزند ہو اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلا ينہا انراشہ لا ينہا لما جازرت بالولد ستة اشهر من وقت النكاح فتعد جازت به لا قتل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله في حاله النكاح والتصور ثابت بان تزوجها و هو نفي الطما فوافق الانزال النكاح والنسب تحت طاني اثباته واما المهر فلا ينہا من حيث النسب من اجل ان نكاحا كذا المهر به۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فرماں آ رہی ہو کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پردہ کیے جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے تم کیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اس طرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح و طلاق کے درمیان طلعہ نکلتا ہے اور نسب ایسی چیز ہے کہ اس کے ثابت کرنے ہی میں احتیاج ہے اور پورا مہر تو اس وجہ سے لازم آیا کہ یہ نسب ثابت ہو گیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہو گیا۔ و ان ہو کہ اس مسئلہ میں شکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہو تو یہ نسب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق بڑ گئی تو یہ بیان میں وطی کرنے وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکہ ثابت ہوگا لہذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے مفصل کیا گیا اول سطح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر میں بچہ منبوع طور پر مرد اس عورت کے ساتھ ملتی ہیں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و تقبیح کیا اور ان دونوں کو گواہوں نے سنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی خلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی انزال ہو گیا تو نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی تو پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے دیکھ لیا اور دیکھ لیا کہ گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اس کے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق بڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور وضع ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پردہ کیے ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ برپا ہو تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ ظاہر بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اس طرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم برپا ہو تو بھی نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے۔ قال و ثبت نسب ولد المطلقة الرجعية اذا جازت بالسنتين او اكثر ما لم تقر بالنقض بعد ثبوتها۔ اور جس عورت کو طلاق جبری دی ہو اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جب تک کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا تو لاحتمال العلوق فی حاله العدة لئلا يزاها تكون ممتدة الطہ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو۔ یعنی یعنی عورت کو کچھ عینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہو اور حیض طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ہوتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوتی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی یعنی طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا جو ان جاریت بہ لا اکثر من سنتین بابت من زوجہا بالنقصاء العدة وثبت نسبه لوجود العلوق فی النکاح اوفی العدة ولا یصیر مراحجا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویمکن لبعده فلا یصیر مراحجا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بانہ ہو گئی کیونکہ جنے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہو کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہو کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔

ن۔ اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ فیہ گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاریت بہ لا اکثر من سنتین کانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لا تنفیر الی زمانہ فیصیر بالوطی مراحجا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہری اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہو کہ اسی مرد کا نطفہ ہو کیونکہ عورت کی طہ سے زنا کرنا زائد ہو پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ اور یہ سب اس صمدت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور عدت تین حیض کے لائق ہو جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت سے کچھ عینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کے اقرار چھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ عینے یا زیادہ پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م۔ ع۔ والمبتوتہ یثبت نسب ولدها اذا جاریت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یقین بزوال الفرائس قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے کم میں بچہ جنی تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فرائض صحیح ہونا مست کیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاریت بہ لتام سنتین من وقت الفترۃ لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام لان یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہتہ فی العدة۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اس واسطے یہ کہ حل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہو تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اس کا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی نطفہ سے ہو تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اس نے اس کا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اس کی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اس نے عدت کے اندر اس عورت سے شبہت میں وطی کی ہو۔ اس وجہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعویٰ کرے بلکہ نسبا کر کیا جاتا ہو تو اس کا جواب یہ ہوا کہ بیان وہ نسبا نہ کیا جائیگا اس واسطے کہ شاید اس نے عدت کے اندر اس کو بائن سمجھا ہو جس سے مطلقہ رجیمہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ مفردہ سکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اس میں بے شکہ رجیمہ کی بردش ہے اور واضح ہو کہ حل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ فان کانت المبتوتہ صغیرۃ یجامع مثلہا فیمارت بولد المستعہ اشہر لم یزیمہ حتی تاتی ہلاقل من تسعة اشہر عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما یثبت النسب منہ الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جبکہ قطعی جہا کیا گیا ہو بانہ نہوگا ایسی ہو جس سے حل کیا جاسکتا ہے بحد وقت طلاق سے فدا ہو بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اس کا نسب لازم

ہوگا ہاں اگر تو مہینہ سے کم مین بچ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لہذا معتدہ بچہ نکل ان تکون حاملاً ولم یقر بالقضاء العدة فاشبهت الکبيرة ولهما ان الانقضاء عدتہما جہتہ معینہ وہو الاشہر فیہما حکم الشرع بالانقضاء، وہو فی الدلالة فوق اقرار لانہ لا یجکل الخلاف والاقرار یجمل۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ مین احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اس نے عدت گزر چکا کہ اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہو گئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مین سکون معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینہ مین تو اس کے گزرنے پر شروع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس مین برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اس کے اقرار مین یہ احتمال موجود ہے کہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ وان كانت مطلقة طلاقاً رجعیاً فکذاک الجواب عندہما وعندہ ثبت الی سبعة وعشرين شهراً لا یجکل واطیانی آخر العدة وہی الثلثة الاشهر فتم تاتی بہ لاکثر مدة اکل وہو سنتان وان كانت الصغیرة ادعت الحمل فی العدة فاجواب فیہا و فی الکبیرة سواہ لان باقرارہا حکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دیکھی ہو تو بھی اسی صورت مین ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخرین شدہ رجعت سے طہی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ مین پھر یہ عورت سب سے زیادہ حل پر جہتی اور وہ دو سال مین۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حل ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا۔ بس طلاق کی صورت مین دو برس سے کم مین بچ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی مین ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ مع۔ و ثبت نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا مابین الوفاة و بین الستین۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑ مرا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر حرز اذا جارت بہ بعد انقضاء عدة الوفاة ستة اشهر لایثبت النسب لان الشرح حکم بالانقضاء عدتہما بالشہور لتعیین البتہ فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الا اننا نقول لانقضاء عدتہما جہتہ اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بحمل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر حرز نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت وفات گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنمی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ شروع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ثابت ہوگا کہ گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جیسا کہ صغیرہ کی صورت مین بیان کیا گیا کہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رائد کی عدت گزرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے ق مین اصل یہ ہے کہ حل ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حل کا عمل نہیں اور بالغہ ہو جانے مین شک ہے۔ اور اس کے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائیگا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رائد ہوئی وہ اگر حاملہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کر لیگی پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ و اذا اعترفت بالمعتدہ بالانقضاء عدتہا ثم جارت بالولد لا قتل من ستة اشهر ثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بقیین فطل الاقرار اور اگر عدت بیٹھے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنمی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹ کتنا بالیقین معلوم ہو گیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جارت بہ ستة اشهر لم یثبت لانہ لم یعلم بطلان الاقرار

و اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دیکھی ہو تو بھی اسی صورت مین ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ مع۔ و ثبت نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا مابین الوفاة و بین الستین۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑ مرا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر حرز اذا جارت بہ بعد انقضاء عدة الوفاة ستة اشهر لایثبت النسب لان الشرح حکم بالانقضاء عدتہما بالشہور لتعیین البتہ فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الا اننا نقول لانقضاء عدتہما جہتہ اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بحمل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر حرز نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت وفات گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنمی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ شروع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ثابت ہوگا کہ گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جیسا کہ صغیرہ کی صورت مین بیان کیا گیا کہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رائد کی عدت گزرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے ق مین اصل یہ ہے کہ حل ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حل کا عمل نہیں اور بالغہ ہو جانے مین شک ہے۔ اور اس کے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائیگا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رائد ہوئی وہ اگر حاملہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کر لیگی پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ و اذا اعترفت بالمعتدہ بالانقضاء عدتہا ثم جارت بالولد لا قتل من ستة اشهر ثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بقیین فطل الاقرار اور اگر عدت بیٹھے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنمی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹ کتنا بالیقین معلوم ہو گیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جارت بہ ستة اشهر لم یثبت لانہ لم یعلم بطلان الاقرار

لا احتمال الحدوث بعده و هذا اللفظ باطلاً قهً تناول كل معتدّة - اور اگر معتدّہ چھ مہینے پر جہنّی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
 ہمو اُسکا اقرار چھوٹھ ہونا معلوم نہیں ہوا اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدّہ کا لفظ ہر معتدّہ کو
 شامل ہے نہ خواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو
 عورت چھ مہینے سے مایوس ہو اور اُسے عدت گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں بچہ جنے تو اُسکا نسب ثابت ہوگا۔ اس
 ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدّہ کے شامل ہے۔ و اذا ولدت المعتدّة ولداً لم تثبت نسبہ عند ابی حنیفہ رحمہ
 اللہ ان شہد بولادتہا رجلان اور رجل وامرأتان الا ان یكون ہناک رجل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج
 یثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما فی الجمع بشہادۃ امرأۃ واحدة - اور جب
 کوئی معتدّہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اُسکا پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو
 عورتیں گواہی دیں لیکن اگر دمان حل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
 اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا۔ بشرطیکہ یہ عورت آزاد
 عادل ہو بلفظ شہادت بیان کرے۔ اور یہی امام احمد کہ قول ہے اور امام مالک کہ نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری اور امام شافعی
 کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں ہے جو جبر مرد مطلق ہو سکے ہیں
 اور علمائے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق
 کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا۔
 لان الفراش قائم بقیام العدة و ہو یلزم النسب والحاجۃ الی التّیین بالولدۃ منہا فتّیین شہادتہما کما
 فی حال قیام النکاح ولابی حنیفہ رحمہ ان العدة تنقضۃ باقرار ما یوضع الحمل والمنقضى لیس بحدّ نہت الحاجۃ
 الی اثبات النسب ابتداءً فیشرط لکمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحمل او صدر الاعتراف من الزوج
 لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتّیین ثبت بشہادۃ تہما - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
 عدت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ہاں جہت ہے
 کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں بالظنّ
 ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزرنے کی اور گزری چیز کچھ بھی جھٹ نہیں
 ہوتی ہے تو نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حل ظاہر ہو
 یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو دمان یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہے رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا
 ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
 خود ثابت ہے صرف عدت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں نسب ہی ثابت
 نہیں ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہے پس فراش نہیں رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور
 اجنبیہ کے بچہ کا نسب اُسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری محبت ضرور ہے یعنی دو مرد ہوں یا ایک مرد و دو عورتیں
 ہوں - فان کانت معتدّة عن وفاتہ فصدها الورثۃ فی الولادۃ ولم یشهد علی الولادۃ احد فہوا ہنّے
 تو لہم جمیعاً - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے مدت میں ہو اور اُسے ولادت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے ولادت
 میں اُسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے تو بالاتفاق یمون الامون کے قول میں یہ بچہ اُسکے شوہر متوفی
 کا فرزند ہے نہ کسی اور کے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثوں کی تصدیق کے یہ معنی ہیں کہ سب ولادت اُسکا اقرار کریں۔

یا دار ثون میں سے دوسرا یا ایک مرد و دو عورتیں جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہو کر منکر وار ثون کا بھی
 خریک ہوگا شیخ اسیمانی ہم نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت ہو کیونکہ ان لوگوں نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار
 کیا پس قبول ہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر لینے اپنے مورث کے قرار پائے ہیں اور شوہر اگر کہتا کہ یہ شوہر
 مجھے ہے حتی کہ تو نسب ثابت ہو جانا ہوں ہی جب اسکی موت کے بعد اس کے قائم مقاموں نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ نسب
 ثابت ہونا عورت کے فراش پر ہے اور بعد موت کے جب تک مدت باقی ہے عورت اسکی فراش پر ہے پس نسب ثابت ہر مدت اس
 گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جی ہے اور یہ بات وار ثون کے اقرار سے ثبوت ہو جائیگی یا جب دوسرا یا ایک مرد و دو عورتیں پورا
 نصاب ہوں تو یہ گواہی سب پر حجت ہو جائیگی۔ و ہذا فی حق الارث ظاہر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم
 اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث ان وار ثون کا خالص حق ہے تو انکی تصدیق کرنا قبول ہوگا فہم خبر الاسلام
 نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کریں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ میت کا بیٹہ ہے تو اسکا نسب سب لوگوں کے حق میں ثابت ہو جائیگا
 اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہیں ہے اور یہی فقہ ابو الیث کا قول ہے لہذا معذت لے فرمایا۔ اما فی حق نسب
 بل ثبت فی غیر ہم قالوا اذا کان اہل الشہادۃ یثبت لقیام الحجۃ ولہذا فیل تشترط لفظ الشہادۃ وقیل
 لا تشترط لان الثبوت فی حق غیر ہم تبع للثبوت فی حقہم باقرار ہم وما ثبت تبعاً لیراسع فیہ الشراط۔ رہا یہ امر
 کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وار ثون کے سواے دوسروں کے حق میں ثابت ہوگا یا نہیں تو
 مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہوں جنکی گواہی پوری ہو تو سب کے حق میں نسب ثابت
 ہو جائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعض نے کہا کہ
 یہ لفظ شرط نہیں ہے کیونکہ غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں اس کے اقرار سے نسب ثابت
 ہو جائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہو اکتی ہے اس میں شرائط کا لحاظ ضرور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب وار ثون
 نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اس میں کچھ شک نہیں کہ میراث پانے میں وہ انکا شریک ہو گیا اور اقرار کرنے والوں
 کے قول پر نسب میں بھی وہ میت کا فرزند ہے رہا یہ کہ انکا اقرار دوسروں پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض
 اسکو ادا کرے یا نہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتیں عادل
 ہوں تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا لیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے
 نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وار ثون کے حق میں ہے اور دوسروں کے حق میں تابع ہے
 اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اس میں شرائط کا لحاظ نہیں ہوتا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے سفر میں کسی جگہ اقامت کی
 نیت کی تو شرائط اقامت کے مولیٰ کے حق میں معتبر ہیں اور اسکے غلاموں و خادموں کے حق میں شرط نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ
 اپنے مولیٰ کے تابع ہیں اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے۔ اسی طرح جب وار ثون کے اقرار سے ثبوت ہو گیا کہ میت کا فرزند
 ہے تو وہ دن کسی شہر طے کے غیر ملک کے حق میں ثابت ہے خواہ وار ثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہیں فافہم۔ م۔ ع۔ و اذا
 تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لاقل من ستۃ أشهر من ولیدم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق
 علی النکاح فلا یكون منه۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم میں وہ بچہ جی تو نسب ثابت
 ہوگا کیونکہ لطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے تو وہ اسکے لطفہ سے ہوگا۔ کیونکہ محل کی مدت چھ مہینے سے کم
 نہیں ہوتی ہے۔ وان جاءت بہ ستۃ أشهر فصاعداً یثبت نسبہ منہ اعتراف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم
 والمدام تامہ۔ اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جی تو شوہر سے نسب ثابت ہو جائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموشی رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بکاح موجود ہے اور جل کی مدت بھی پوری ہے۔ فان محمد الولادۃ مثبت لبشہادۃ
امراۃ واحده تشہد بولادۃ۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت
کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا۔ اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو، لمیسوطہ۔ ع۔ حتیٰ اذا لو نفاہ الزوج
بلا عن۔ حتیٰ کہ اگر شوہر اس بچے کے نفی کرے یعنی کہ یہ میرے لفظ سے نہیں ہے تو آپس زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا
لان النسب ثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقذف وليس من ضرورۃ وجود الولد فانہ
یصح بدو نہ۔ اس واسطے کہ نسب تو عورت کی سکوہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تمت لگانے
پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے۔ یعنی جائی کی گواہی سے
ولادت ثابت کی جائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان اسکو تمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب بچہ
کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے
واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ وقال ھی منذ
اشهر قال تقول قولہا وہو ابنتہ۔ اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر دوزوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے
تجھے صرت چار مہینہ سے نکاح میں لیا ہے اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اُسکے شوہر کا
فرزند ہے۔ لان الظاہر شاہد لما قاتلہا ظاہر اسن نکاح لاسن سفاح ولم یند کہ الاستحلال وہو علی الاختلاف
اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنسی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زنا کاری پر محمول
کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جتنی) اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم بیجا دیگی حالانکہ اس میں اختلاف ہے و
یعنی چھ امر ایسے ہیں جن میں صاحبین کے نزدیک قسم بیجا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں۔ اذ انجلہ یہ مقام بھی ہے۔ ع۔
وان قال لامراۃ اذا ولدت ولدا قالت طالق تشہدت امراۃ علی الولادۃ لم تطلق عندہ الی حنیفہ
وقال ابو یوسف ومحمد تطلق۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو طالق ہے پھر ایک عورت
نے کہنے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالعہ نہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالعہ ہو جائیگی۔ لان شہادۃما
حجتہ فی ذلک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ قال علیہ السلام شہادۃ
النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز
ہے جن میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے و۔ یعنی مرد اسکو نظر نہ کر سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن
یونس عن الاوزاعی عن الزہری۔ روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عجیب خیر سوئے
عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ ورواہ عبد الرزاق عن ابن حجاج عن الزہری۔ پس یہ
دو روایں اسناد صحیح ہیں اور جب نہ ہری دم تا مبعی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ میرسل بمنزلہ حدیث مرفوعہ کے ہے اور حنیفہ کے
نزدیک مرسل حجت ہے۔ م۔ ع۔ ولانہما لما قبلت فی الولادۃ تقبل فہما ینبئ علیہما وہو الطلاق۔ اور دوسری دلیل
یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک
عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہ انہما ادعت الحثث فلا ینبئ الا بحد تامہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حائض ہونے کا دعویٰ کیا مبنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور پھر طلاق پڑ گئی پس
حائض ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا۔ خلاصہ یہ کہ حثث کے واسطے پوری حجت چاہیے ہے ہاں ولادت میں
ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ و ہذا لان شہادۃما ینبئ ضرورۃ فی حق الولادۃ فلا یظہر فی حق الطلاق

لانہ نیفک عنہما۔ اور یہ اسوجہ سے ہر کہ ولادت کے بارہ مہینہ عورت کی گواہی جائز ہو تا بغیر درت ہر کہ طلاق کے بار مہینہ کا
 اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہر فتن پس اگر ولادت میں یہ کہ اہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ
 طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے لمبی اگر نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت
 ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہر بخلاف طلاق
 کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہر پس ولادت سے طلاق ثابت ہوگا۔ یعنی جس نے اعراض کیا کہ بیان کلام ہر کسی طلاق میں ہر
 جو ولادت پر معلق ہو تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو کہ ولادت پائی گئی تو اس کے ساتھ طلاق لازم ہو وہ بھی پائی جائیگی۔
 وان كانت الزوج قد اقربا بحبل طلقت من غیر شہادۃ عندانی حنیفہ و عندہما شہادۃ القابلۃ۔
 اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیز گواہی کے مطلق ہو جائیگی اور حنین
 کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہو۔ لانہ لا بد من حجة لہ عوا یا الحشث و شہادۃ حجة فیہ علی ما مضی۔ کیونکہ روجہ سے
 جو شوہر کی قسم میں حائف ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اسکے لئے کوئی حجت ہونا ضرور ہو اور ایک عورت جنائی کی
 گواہی اس باب میں پوری حجت ہو جیسا کہ ہم اور بیان کر چکے۔ یعنی سننا اول میں۔ و زمان الاقرار بالحبل اقرا
 بما لیس فیہ الیہ و ہوا ولادة۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہر کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہر جسکی طرف یہ ہو چکے
 اور وہ ولادت ہر فتن۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنمے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل
 کا ہی انجام ہو پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہر۔ لیکن یہین تردد یہ ہر کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ خون سقاط
 ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہر حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہر کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنمے تو
 مجھے طلاق ہر پھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنمے اور شوہر نے انکار کیا تو امام رحم کے نزدیک نیز گواہی کے مطلق ہو جائیگا
 پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہر اور شاید اسی واسطے مصنف رحم نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولانہ اقرار
 بكونہا مؤتمنہ فیقبل قولہا فی رد الایمانہ۔ یعنی دوسری دلیل امام رحم کے واسطے یہ ہر کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار
 ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اسکے امانت میں ہر پس امانت دہیں کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا۔ یعنی قاعدہ ہر
 امین جب امانت دہیں کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہر۔ اقول امین بھی تامل ظاہر ہر اور شاید کہ قبول
 بقسم مراد ہو۔ قال و اکثر مدۃ الحمل سنتان۔ قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہا سے مدت درازی کی دو برس میں
 لقول عائشۃ الولد لایقبی فی البطن اکثر من سنتین و لولہ لعل مغزل۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
 کے کہ بچہ بیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ شک کے سایہ بھر ہو فتن یعنی شک کے سایہ پھرنے کے برابر بھی زیادہ
 نہیں ہوتا ہر اس حدیث کو دارقطنی دہیتی نے بسندہ جید روایت کیا۔ و اقلہ ستۃ اشہر۔ اور حمل کی کثرت چھ مہینے میں
 فتن یعنی چھ مہینے سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ لقولہ تعالیٰ و حملہ و فصالہ ثلثون شہرا ثم قال و فصالہ
 فی عین فقیہی الحمل ستۃ اشہر و الشافعی رحمہ اللہ اکثر باربع سنین و الحجۃ علیہ مار ویناہ و الطاہر انما قالہ
 سماعا اذ العقل لایتمدۃ الیہ۔ کیونکہ استدعا و حمل نے فرمایا و فصالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکے
 چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینے میں ہوتا ہر پھر فرمایا و فصالہ فی عین ادبیحہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہر۔
 و حمل کے واسطے صرف چھ مہینے باقی رہے اور شافعی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہر۔ لیکن جو
 عن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہر کیونکہ ظاہر یہ ہر کہ حضرت عائشہ نے اسکو حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے سنا بیان کیا ہر اسلئے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہر فتن۔ اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہر

۴۰
 حکم الایمانہ
 فی عین فقیہی

جو بیعتی نے ولید بن سلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس میں محمد بن عثمان کی زوجہ رہتی ہے وہ اور اسکا شوہر دونوں بچے آدمی ہیں اسکے تین بیٹے بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر چار برس رہا شیخ ابن العمام نے جواب دیا کہ اول تو حکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے میں تامل کر اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کر دی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شائع کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے اور اس عبرت میں احتمال موجود ہے غایہ الامر یہ ہے کہ اسکو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور یا بیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ بھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اسنے نو بیٹے مک اپنے بیٹ میں آنا رعل پائے اور بیٹ بڑا ہو گیا حتی کہ دروزہ سریش ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب دروزہ ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسکی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا تھا یہاں تک کہ بیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

م م۔ ومن تزوج امرا اشتراها فان جارت بولہ لافل من ستہ اشہر من ذیوم اشتراہا لزمہ لانہ فی الوجہ الاول ولد المعتد فان العلوق سابق علیہ الاشرار من الوجہ الثانی ولد المملوکہ لانہ لیضاف الیہ الی اقرب وقتہ فلا بد من دعویٰ و ہذا اذا کان الطلاق واحد باننا او حلقا اور جعیا اما اذا کان اثنتین یا ثلثا انساب الی استثنیٰ من وقت الطلاق لانہا رست علیہ حرمتہ غلیظہ فلا یضاف الی العلوق الا الی ما قبلہ لانہما لا یحل بالشرا۔ اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد طے کے اسکو طلاق دیدی پھر اسکو اسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پر پہنچی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا سوچئے کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہے یعنی اسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہے اور دوسری صورت میں وہ اسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اسواسطے کہ اسکا عدت سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہاں نسب کا دعویٰ کرنا ضروری یعنی بدون دعویٰ کے نسب لازم ہوگا اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب ایک طلاق باندی یا مملوہ یا ایک رجعی ہو اور اگر اسنے دو طلاقین دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدو حلالہ کے جائز نہیں رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے۔

اسواسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقین حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا نفل کسی بدکاری پر معمول نہ کرنا چاہیے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہر رہا تھا بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اسنے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے پس شاید بعد خرید کے اسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اسکا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اسکے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا۔

ع۔ ومن قال لامرأتی ان کانت فی بطنک ولد فموتی عنہ فشهدت علی الولادۃ امرأۃ فمیت ام ولدہ لان الحائض لیس تعین الولد و یثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع۔ جسے اپنی باندی سے کہا کہ اگر میرے بیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اسنے بچہ جنم پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ بیان صرف ولادت متعین ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اسکی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔

وہ پہلے پا گیا لیکن یہ حکم اس وقت ہو کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم بین جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی و نسب لازم نہ ہوگا کیونکہ احتمال ہو کہ شاید مولیٰ کی گفتگو کے بعد محل رہا ہو تو مولیٰ اسکا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔ ومن قال انکاحاً ہنوی ثم مات فجارث ام الغلام وقالت انا امرأتہ فہی امرأتہ وہو ابنہ یرثانہ۔ اور جس نے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مر گیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اسکا بیٹا ہوگا اور دونوں میت کے وارث ہوں گے۔ وفي النوادر جیل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یكون لہا المیراث لان النسب کما ثبت بالنکاح الصحیح ثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شہدۃ و بطلان الیمین فلم یکن قولہ اقراراً بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا کانت معروفة بالحرۃ و بکونہا ام الغلام والنکاح صحیح ہوا لتعین لذلک وضعا وعادة سادۃ اور میں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو کیونکہ نسب جیسے نیک صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے نکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شہدہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اس کے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اسکی سکوہ زوجہ ہے تاکہ وارثہ ہو لینے شاید مملوکہ ہو یا اس سے شہدہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا تعین نہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہو اور ایسے نسب ثابت ہونے میں شرع و عادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا تعین ہے۔ فت۔ تو نکاح فاسد یا وطی شہدہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح صحیح تعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی ہوتی وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کاسکی موت سے آزاد ہو گئی۔ اسی طرح یہ اس طفل کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہ تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ولو لم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلما میراث لہا لان ظہور الحرۃ باعتبار الدارحۃ فی دفع الرق لانی استحقاق المیراث۔ اور اگر یہ ثبوت نہ ہو کہ یہ عورت آزادہ ہے پس وارثوں نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی کیونکہ دارالاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا ملکیت دہر ہونے کے لیے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا۔ فت۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دارالاسلام میں موجود ہو اور ظاہر میں کسی کی مملوکہ نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی آزادہ ہے پس وارثوں کا قول قبول نہ ہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دارالاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اسکا قول قبول نہ ہوگا بلکہ اسکے ذمہ سے ملکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے۔

باب حضانتہ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اسکا اول حقدار ہو اسکے بیان میں ہے۔ واذا وقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولد۔ اور جب شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے۔ فت۔ کہنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پر والا ہو جائے اسکی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے تو بچہ اسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتنا یہ ہو یعنی بیوہ یا لفرانیہ ہو یا وہ جو سیدہ ہو کیونکہ دین کے بدلے سے بچہ پر شفقت میں فرق نہیں ہوتا۔ لما روی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابی ہذا کان لطنی لدعاء و حجری لدعی و ثملی لدسقاء و زعم ابوہ انہ ینزعہ عنی فقال علیہ السلام انت احق بہ مالم تزوجی ولان الام اشفق و اقدر علی الحضانتہ منکان اللعین لہما النظر

الیہ اشارہ الصدیق رضی اللہ عنہ وعمل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ و بین امرأتہ
والصحابۃ حاضرین متوافرون۔ کیونکہ روایت یہ کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا
کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لیے میرا بیٹ فرت رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا دھول رہی اور
اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھے اسکو جبین لیگا لینے اُس نے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچے
کی حقدار ہو جب تک وہ اپنا نکاح نہ کرے رواہ ابو داؤد و عبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک دھان کی
شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کر سکتی ہے تو دھان کو دینا بچے کے حق میں زیادہ بہتر ہے اور اسی طرح
حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اسے عمر اس بچے کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا بھوک اسکو زیادہ
بہتر ہے یہ آپ نے اسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال
یہ تھا کہ اسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے۔ یعنی کسی نے اسکا انکار نہیں کیا پس اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس
فقہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دی پھر ایک روز
عمر رضی اللہ عنہ سوار ہو کر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلنے دیکھا اسکو گود میں اٹھایا یعنی چاہا
کہ میں بھرا کر لجاؤں پس انکی ساس نے اس بچے کو بکرا لیا اور لیجانے سے روکا پس دو وزن جھگرتے ہوئے حضرت ابو بکر رضی اللہ
عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی مان اس کے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو
وہی اپنے بچے کی زیادہ حقدار ہے جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے
بہتر کرے اور حکم دیا کہ اسے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہیں ارایا ہاں تک کہ وہ
عورت لی گئی۔ م۔ ح۔ والتفقۃ علی الاب علی ما تذکر ولا تجبر الام علیہا لانها تحت تعجز عن المحضمانہ۔ اور بچہ کا
خروج اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کریں گے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی مان مجبور
نہیں کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ ف۔ یعنی ان اگرچہ حقدار ہو لیکن
جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اس پر پرورش کے واسطے جبر نہ ہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سوائے اسکی مان کے نہ ہو تو اسی صورت
میں پرورش کے واسطے مان مجبور کیجائیگی۔ کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اسکو اس بچے کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہوگی۔ ع۔ ن
فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تشفاد من قبل الاحماء۔ پھر
اگر اسکی مان نہ ہو یعنی مان نے دوسرا شوہر کر لیا یا مر لگی ہو تو مان کی مان یعنی مانی یا پر زنی وغیرہ بہ نسبت باپ کی مان یا دادی کے زیادہ
حقدار ہے اگرچہ اسبجہ درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کی طرف سے آتی ہے۔ فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاولاد
لانہا من الاحماء ولہذا تحریر امیر المؤمنین السدس ولانہا اوفر شفقتہ للولاد۔ پس اگر مان کی مان یعنی مانی یا پر زنی
وغیرہ موجود نہ ہو (یا انکار کرے) تو باپ کی مان یعنی دادی پر دادی وغیرہ بہ نسبت بہنوں کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن
میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت
کے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العماء والعمالات لانہن بنات الابون
ولہذا قد من فی المیراث وفی رواجہ النحالیۃ اولی من الاخوات لابیہ علیہ السلام النحالیۃ والدۃ وقیل
فی قولہ قتالے ورفع ابوہ علی العرش انہا کانت خالۃ۔ پھر اگر اسکی دادی بھی نہ ہو تو چھوٹے بھائیوں اور خالوں سے
بہنیں زیادہ مستحق ہیں کیونکہ وہ اسکے مان یا پ کی لڑکیاں ہیں اور اسی وجہ سے میراث میں مقدم کی گئی ہیں اور کتاب طلاق

کی روایت میں ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہوں اس سے خالہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ مان ہوتی ہے اور قولہ قائلے و رفع ابوہ علی العرش کی تفسیر میں لکھا گیا کہ ابو یہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ لائین فن۔ ابو داؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہے اور بخاری نے برابر ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرہ قضا میں حدیث طویل مروی ہے اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اسے چھوٹے چھوٹے ہوتی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے بیان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھ سے ہے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و یرت سے مشابہ ہے اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دہلی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ ولقد رمت لابی لاب و ام لائینا اشفق۔ اور جو بہن باپ اور مان دو وزن کی طرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اسکی شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لمن قبل الام۔ پھر جو بہن صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق مان کی جانب سے ہے عرف۔ تو مان کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علمائے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن بہ نسبت مان والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ع۔ ثم الخالات اولے من العلمات ترجح القراۃ الام۔ پھر خالائین بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ بیان مادی قرابت کو ترجیح ہے۔ و نیز لمن کما نزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابت الام۔ پھر خالائین درجہ بدرجہ اسی طرح رکھی جائیں جیسے بہن بہنوں کو بیان کیا اسکے یہی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو ہے۔ یعنی پھر کی جو خالہ اسکی مان کی سبکی بہن ایک مان باپ سے ہو وہ اولی ہے پھر جو اسکے مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر فقط باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العلمات نیز لمن کذا لک۔ وکل من تزوجت من ہولاء یقطع حقہا لما روتہا ولان زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیه نزا وینظر الیہ شرزا فلا نظر۔ پھر خالائین کی پھر بھیاں ہیں وہ بھی اسی طرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سبکی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف مان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور زوج ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جس میں گذرا کہ پھر کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہے جب تک کہ تو اپنا نکاح نہ کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مان کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرے تو وہ اس بچہ کو حقیر چسہ زد کیا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھتا تو بچہ کے حق میں کوئی ٹکا ہوا اشتہار نہیں ہے۔ فن۔ یعنی پھر تو اپنی مان کی پرورش میں اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اسکی مان بہت شفقت و محبت کرے گی اور جب اسکی مان نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جسکا س بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ گھر کی گھر کی بہن بے غریبہ رہے گی اس مان کو دینا اسکے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔ قال الامجدہ اذا کان زوجہا المجذولہ قائم مقام انہ فی نظرہ سواسطہ جدہ کہ جبکہ اسنے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اسکے باپ کے قائم مقام ہے پس اس پر نظر شفقت ہوگا

فت یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرے تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جملہ کے جبکہ اپنا نکاح بد سے کرے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو اپنا نکاح کر لینا مضر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ پر تو اس کی شفقت باقی رہیگی۔ وکذلک کل زوج ہو و زوجہ محرم منہ لقیام الشفقة نظر اے القراۃ القریبہ۔ اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذورحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اس کے کہ قرابت قریبہ ہوتی ہے یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جس کا نانا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اُس پر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقہا بالزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیت لان المانع قد زال۔ اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اس کا حق پرورش لوٹ آویگا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی فت مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اُس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا حتیٰ کہ اس کا حق زائل ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی پس نانی نے اُس کو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اُس کی ماں کو اُس کے شوہر نے طلاق دیدی یا چھوڑ دیا یا اُس نے طلع لے لیا غرض کہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا۔ فان لم تکن للصبی الاموال من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاہم افرہم تعصبا لان الولاية للاقرب وقد عرفت الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیرۃ لا تمنع اے عصمتہ غیر محرم کو لے الفتاۃ وابن اعم تحرز عن الفتنة۔ اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اُس کے کنبہ سے کوئی عورت نہ ہو پس اُس کی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبتہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی مرتب اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبتہ کو نہ دینا جو اس کا محرم نہ ہو جیسے ولی عتادہ اور چچا یا ماما کہ فتنہ سے بچاؤ ہو جائے والام والجدۃ احق بالغلام حتیٰ یا کل وحدہ ویشریب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ و فی الجامع الصغیر حتیٰ یستنجی فیما کل وحدہ ویشریب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی الاستنجاء وجہ نہ اذا استغنی یحتاج الی التأویب والتخلق باداب الرجال واخلایم والاب اقدر علی التأویب والتقیف والخصاف رحم قدر الاستغناء بیع نہیں اعتبار اللغالب۔ اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہاں تک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہاں تک کہ لڑکا بے پردہ ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور سنی دو وزن کے ایک ہی ہن کہہ کہ پورا استغناء تو استغناء پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اُس کو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا انداز سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہوتی ہے۔ اے اسی پر فتویٰ ہے الکافی۔ والام والجدۃ احق بالجاریۃ حتیٰ تحيض لان بعد الاستغناء یحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرأۃ علی ذلک اقدر بعد البلوغ یحتاج الی التعصیب والحفظ والاب فیہ اقویٰ و عن محمد رحمہم اہنا تمنع الی الاب اذا بلغت حد الشهوة التحقیق الحاجۃ الی العیایۃ۔ اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہاں تک کہ اُس کو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اُس کو مردوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام میں زیادہ قاعدہ ہوتی ہے اور باپ کے بعد اُس کو نکاح سے بچھڑانے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت ہے

اور رہنمائی ہو اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے کیونکہ اسکی حفاظت کی ضرورت ہو۔ اور غیاث المغنی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد نہ کیونکہ زمانہ میں قسارت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہو اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور فقہ ابو اللیث نے کہا کہ جب تک نو برس کی نہ ہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہو اور شمس الائمہ شری نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں ع۔ و من سوے الام والجدۃ الحق بالجاریۃ حتی تبلغ حد الشہۃ و فی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانہا لا تقدر علی استحضارہا و لہذا لا تواجہ بالحد منہ فلا یحصل المقصود بخلاف الام والجدۃ لحد رہتا علیہ شرعاً۔ اور سوائے مان و نانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک سختی رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی فحاشی کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے سستی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوا مان و نانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہو اور اسوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے اجارہ دلا کر ہی پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا لینے وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف مان و نانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔ قال والامۃ اذا اعتقہا مولدا باوام الولد اذا اعتقت کالحرقۃ فی حق الولد لانہا حرتان اوان ثبوت الحق۔ باندی کو اگر اسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دی گئی تو بچہ کی پرورش میں انکاف بھی مثل آزاد عورت کے ہو اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزادہ ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اس سے خود اولاد ہوئی بچہ مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ اپنے بچوں کی پرورش کے مستحق ہیں۔ و لیس لما قبل المتق حق فی الولد لعمومہما عن الحضانتہ بالاشتغال بخدمۃ المولیٰ۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔ والذمۃ حق بولدہا المسلم الم یقبل الا دیان او یحاج ان یألف الکفر للنظر قبل ذلک و احتمال الضرر بعدہ۔ مسلمان کے فحاشی سے ذمہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمہ عورت ہے تا وقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خون نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہو اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہو۔ جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمہ سے بیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سورد کھلا دے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہیں ع۔ ولا خیار للغلام والجارۃ فی انشاء حق لہما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ولنا انہ القصور عقلہ مختار من عنده الدعۃ لتخلیۃ بینہ و بین اللعیب فلا یحقق النظر و قد صح ان الصحابۃ رحمکم بخیر و اواما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اہدہ فوفق لا خیار الا نظر بدعائہ علیہ السلام او یکل علی ما اذا کان بالغاً۔ اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہو اور امام شافعی نے کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اُسکو اختیار کر لیا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کھیلے فحاشی چھوڑ دے اور ایسا کرنے میں شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہو اور یہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرما دے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ حدیث

ایسی صورت میں محمول ہو کہ جب بچہ بالغ ہو فت و انس ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابو داؤد و نسائی و حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہے کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو انہیں سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑ لے پس اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لگی۔ درود اللہ علیہا و ابن حبان و ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے عبد اللہ ابن علیہ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے میں اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے جسکے ساتھ رہے یا جسکے یہ حدیث اور یہ اثر دو وزن صحیح ہیں ہاں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے اور یہی وہ حدیث کہ حسین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جسکو ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبد الحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونوں اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھالادو وزن سے کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اکی اُسکو نیک راہ دیکے پس ماں کی طرف سے مرگے باپ کی طرف چلا آیا اور اُس نے لیا ورواد ابن ماجہ احمد و اسحاق اور ابن قحطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عقیقہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان اور ابن القحطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبد الحمید ابن جعفر اور اُسکا باپ دونوں فقہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علمائے مرن عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو روایات دیے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ والدین میں سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف بلاوے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہے اور اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ اپنے پاس رکھے جبکہ بارہ ہے اور اگر غیب ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ زوج کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اپنے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا مگر یہ شرط باطل ہے۔ و اذا ارادت المطلقة ان تخرج بولد یا من البصر فلیس لہا ذلک لما فیہ من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق میں ضرر ہے۔ یعنی اگر شوہر زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اُسکو طلاق دیدی پس مطلقہ نے بعد انقضائے عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے جہاں اُسکا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔ الا ان تخرج بہ الی وطنہا وقد کان الزوج تزوجہا فیہ۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام میں نکاح کیا ہو فت و انس یعنی عورت کو اپنے وطن میں لیجانا جب ہی جائز ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فیہ عرفا و شرعا قال علیہ السلام من تامل ببلدۃ فهو منہم۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (زوج تو ظاہر ہے اور یہی شیعہ) و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھیں میں سے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھوں نے مئی میں پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس

مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اُسی شہر والوں میں سے ہو جاتا ہے کہ مقیم کی نماز پڑھے اور میں جس وقت مکہ میں داخل ہوں تو میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ ورواہ ابو یعلیٰ و احمد ع۔ ولہذا یصیر الحرجے بہ ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حربی کا فرض بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر حربی کا فرض دار الاسلام میں آکر ذمیہ کا فرض سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہے اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دارالحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک و ہذا روایت کتاب الطلاق و ذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجہ فی مکان یوجب احکامہ فیہ کیا یوجب البیع لتسليم فی مکانہ ومن جملہ ذلک من اساک الاولاد و وجہ الاول ان تزوج فی دار الغریبہ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا و ہذا اصح والحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعاً الوطن و وجود النکاح و ہذا کلمہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تفاہر باجبت یکن للموالد ان یطالع ولہ و مہیت فی بیتہ فلا یاس بہ و کذا الجواب نے القرطیین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر فلا یاس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یخلق باخلاق اہل المصر و لیس فیہ ضرر بالاب و فی عکسہ ضرر بالصغیر تخلفہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کاتب میں یہ اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور یہ مسبوکی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہے کیونکہ جس مقام میں عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں بیع ہوتا ہے اور واجب ہوتا ہے اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہے اور حاصل یہ نکاح عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونوں باتین پائی جائیں ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اسوقت ہے جب دونوں شہروں کے درمیان دور فاصلہ ہے اور اگر ایسے قریب ہوں کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت وہاں لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکاح شہر میں لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اس میں بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر والوں کے اخلاق سیکھ جائیگا اور اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں اور اگر اس کے برعکس اسے شہر سے نکاح کر گاؤں میں لیجانا چاہا تو بچہ کے حق میں ضرر ہے کیونکہ گنواروں کے اخلاق سیکھ گا تو عورت کو اس بات اختیار نہیں ہے۔ اگر شوہر دزد و جہ میں مبتلا ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی بچھو بھی لے لیا کہ میں بغیر اجرت کے اسکی پرورش کر دیتی تو بچھو بھی کا حق مقدم ہو جائیگا جگہ شوہر شنگست ہو اور یہی صحیح ہے۔ ع۔

باب النفقہ

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ روزیہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب ہے

چند اسباب سے ہوتا ہے از انجملہ زوجیت ہے اور قرابت ہے اور انہیں اسباب میں سے ایک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان ترتیب نہ ہوگا۔ مع - قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجہا مسلمہ کانت او کافرة اذا سلمت نفسها لے منزلہ فعلیہ نفقۃ وکسوہا وکسنا ہا۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کرنے شوہر پر اسکا نفقہ ولباس و سکونت واجب ہے۔ **فت** قطع نے شرح قدوری کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے اور یہی بعض متاخر مشائخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مسبوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اُسکو اپنے گھر نہ لجا دے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لجانا شوہر کا حق ہے پس اگر وہ نہ لگیا اُسے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہ ہوا اور اگر اُسے زوجہ کو لجانا چاہا اور اُسے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جائے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً حرم یا فعل ادا کرنا ٹھہرنا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اسکا نفقہ لازم ہے اور اگر اُسے ناقص انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لجانا نہیں چاہا تو بھی اسکا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ والاصل فی ذلک قولہ لعلہ لینیق ذو سعة من سعة وقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزق من وکسوہن بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث جتہ الوداع ولهن علیکم رزق من وکسوہن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا یقصد ایہی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بیچ کے والد پر بیچوں کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ **فت** رواہ سلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان مغبوباً بحق مقصود لغيرہ کانت نفقۃ علیہ صلیہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی بجائے مجسوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہوگا یعنی عمت بھی اپنے خاوند کی واسطے مجسوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہے اور جو شخص زکوٰۃ کے واسطے عامل ہو تو کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پر سے کہتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی غنیمت المال میں سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے منول کا اور بیت کے وصی کا اور کافروں سے لٹنے والے مسلمانوں کا ہے اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہیں تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے مجسوس ہوئی تو شوہر پر اسکا نفقہ واجب ہے۔ وہذہ الدلائل لا تفصل فیہا فیسئوی فیہا المسلمۃ والکافرة۔ اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہرتی ہیں یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے بیان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے ہمت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ولتعتبر فی ذلک حالہما جمیعاً اور نفقہ کی مقدار میں شوہر و زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے۔ **فت** حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر ہو کچھ ادا کرے وہ اُسپر قرضہ رہیگا۔ قال البعد الضعیف وہذا اختیار الاختصاص علیہ الفتوے وتفسیرہ انہما اذا کاناموسرین تجب نفقة الیسار وان کانامعسرین فنفقة الاعمسار وان کانت معسرة والزوجة موسرہ فنفقة دون نفقة الموسرات ونفقة المعسرات۔ شیخ متصف نے فرمایا کہ جو قدوری نے خطبہ کیا یہ شیخ زاید خصات کا قول غلط ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو اسودگی کا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکفری رحمہ اللہ بحال الزوج وهو قول الشافعی۔
 لقولہ تعالیٰ لنیفق ذو سعة من سعۃ۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے۔ اور یہی امام حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے اور امام محمد سے مبسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ ابوسعید جابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تفسیر کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ دائع وغیرہم کا ہے۔ م ف ن ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لئنما رأتہ الی سفیان خدی من مال زوجک یا کیفیک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خضخضہ کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھ کو اندیز ہے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ سوائے تزدی کے باقی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہند بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرا بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو سوائے اسکے جو میں اسکے مال سے اسکی نادانستگی میں لیلوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعمیر حالہا۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے۔ ہوا الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفاۃ والفقیرۃ لا تقفرا لکفاۃ المومسات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقیر یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفاۃ واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اسکو مالدار عورتوں کی کفاۃ درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکے ل سے عورت کو بقدر کفاۃ ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالداروں کی کفاۃ درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ نہ جسم کہتا ہے اس میں دفعہ یہ ہے کہ قدر کفاۃ ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لینا شاید کہ بقدر کفاۃ ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے رائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فمخن لقولہ بموجبہ اللہ بخاطب بقدر وسعہ والباقی دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہیں کہ اسکو اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جب قدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا۔ یعنی مثلاً مرد فقیر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دید یا مثلاً بائخ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اس پر قرضہ رہے حتیٰ کہ جب بھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کر دے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبقیمین اللہ لا معنی للتقدیر کہ مذہب الیہ انشائی اللہ علی المومسات ان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدار کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رحمہ اللہ نے مقدمہ کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگ دست کے ذمہ چارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے۔ ف۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرر نہیں ہو سکتا۔ لان ما وجب کفاۃ لا یتقدیر بشرعاً فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفاۃ واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غنائم فرق ہے۔ وان امتعت من سلیم نفسہا حتی یعطیہا مہر یا قلہا النفقۃ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دے

و عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ یعنی عورت کا ہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا ہر سچل ادا کرے تو اُس کا نفقہ سا قاطب ہوگا۔ لانا منع بحق و کان فوت الاحتباس بمعنی من قبلہ فیجعل کما فاعلت۔ کیونکہ یہ روکنے کا ایک حق کے ساتھ ہے و عورت کا محسوس نہ ہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محسوس رہی ہے۔ لیکن واضح ہو کہ ہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالافتاق یہی حکم ہے کہ نفقہ سا قاطب ہوگا اور اگر اُس کی رضا مندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اسے ہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ سا قاطب ہوگا۔ ع۔ وان نشترت فلا نفقة لہا حتی لتعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس منها و اذا عادت جاء الاحتباس فحبب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التکلیف فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوصل کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اُس نے اپنا مجلس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اُس کے احتباس پر واجب تھا اور جب اُس نے احتباس خود کو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اُس نے سرکشی چھوڑ دی تو پھر مجلس ہو گئی پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ سا قاطب ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اُس سے زبردستی وطی کر سکتا ہے۔ ع۔ اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اس طرح پابند ہو کہ اُس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرہ لا یتمتع بہا فلا نفقة۔ اور اگر دوہ صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جامع نہیں ہو سکتا تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہے۔ ع۔ اور یہی جہور علماء کا قول ہے۔ لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیہا والا احتباس الموجب مایکون وسیلۃ الی مقصود استحق بالنکاح ولم یوجب بخلاف المریضۃ علی مانین وقال الشافعی رحمہما النفقة لانہا عوض عن الملك عنہ کما فی المملو کہ ملک لیسیر و لنا ان المهر عوض عن الملك ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المهر دون النفقة۔ کیونکہ وطی تمتع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اُس کا نفقہ سا قاطب نہیں ہوتا چنانچہ ہم غریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہے جیسے اُس عورت کا نفقہ جس کی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہجری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو ہر اور مالک ہی شوہر کے کسی عوض جمع نہیں ہونے میں و صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف ہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ ع۔ اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہے جس کی جانب کچھ خواہش نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جس کا ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتا مگر دوسرے طور پر استمتاع ممکن ہے تو اُس کا نفقہ واجب ہوگا جیسے اُس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جس کو رقی یا قرین ہو۔ ع۔ وان کان الزوج صغیر لا یقدر علی وطی وہی کبیرہ فلہا النفقة من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جامع نہیں کر سکتا حالانکہ دوہ بالغہ ہے تو شوہر کے مال سے اُس کے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ ع۔ اور یہی جہور علماء کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منها و انما العجز من قبلہ فصارکما لمحبوب و لعین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سب روکنا پایا گیا اور حاجتی فقط شوہر کی طرف سے ہے تو انتہای محبوب و لعین کے ہو گیا۔ پس جیسے محبوب و لعین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اس طرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر وہ دون صغیر ہوں کہ قابل جامع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا۔ الذخیرہ۔ و اذا حبست المرأة فی دین فلا نفقة لہا لان فوت الاحتباس منها بالیال طلعہ وان لم یکن منها بان کانت عاجزہ فلیس منہ نفقہ۔

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے تحقق ہوا کہ اس نے اسے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مثلاً عورت کی طرف سے نہ ہو اس طرح کہ وہ عورت اسے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ وگذا اذا غصبها رجل كرها فذهب بها وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان لہا النفقة والفتویٰ علی الاول لان فوت الاحتباس یس منہ لیجمل باقیاتہ قدر اوکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف ان لہا النفقة لان اقامۃ الفرض عذر ولكن تجب علیہ نفقة المحض دون السفر لانهما ہی المستحقہ علیہ ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقة المحض دون السفر ولا تجب الکراہ لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد بربستی غصب کر کے لے گیا تو بھی یہی حکم ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے رواہ میں روایت ہے کہ معصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکم باقی ٹھہرا جائے اور اس طرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُس کا نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط نہ ہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہ ہوگا یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی نفقہ حضری اُس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ ورنہ مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقة۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریض ہوئی تو اُس کے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔

ف۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جلع ہوا ہو جیسے حیض میں ہوتا ہے۔ والقیار ان لا نفقة لہا اذا کان مرضاً منع من الجماع لغوات الاحتباس للاستمتاع وجہ الاستحسان الاحتباس قائم قائم لیستائس بہا وبمسہا وحفظ البیت والمانع بعارض فاشبه الحیض وعن ابی یوسف رحمہا انہا اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم یصح قالوا ہذا حسن وفي لفظ الكتاب ما یشر الیہ۔ اور قیاس اس کو تخصیص تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہ ہو جبکہ ایسا مرض ہے جو جماع سے مانع ہے کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا ہے لیکن استحقاق ساقط نہ ہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز مجتنب ہے کیونکہ شوہر اُس سے انس پاتا ہے اور اُس کو مس کرتا اور وہ اُس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور طبی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے جو حیض کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر بیاہر ہوئی تو نفقہ واجب ہوگا اور اگر بیاہر ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی عدت میں سپرد کرنا یا لگیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہوا اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جواب اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ کتاب میں یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیاہر ہوئی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا بیاہر ہوئی۔ قال ولعوض علی الزوج النفقة اذا کان موسراً ونفقة خادجہا۔ اور جب شوہر تو تنگی ہو تو خادجہ زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔ اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں فقرا کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تو تنگی ہو تو نہ نہیں ہے۔ والمراد بهذا بیان نفقة الخادم ولہذا ذکر فی النسخ ولعوض علی الزوج اذا کان موسراً ونفقة خادجہا ووجہ ان لکھا یہما واجبة علیہ وہما من تمامہا اذ لا بد لہما منہ۔ اور بیان پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہو نا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخوں میں ہون مذکور ہے و نفرض علی الزوج اذا كان موسراً نفقۃ
 خادمہ یعنی جب شوہر تو نگر ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
 اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے و نفقہ
 خادمہ اسکی ملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف ملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا۔ ع۔ و لا تفرض لکثر
 من نفقۃ خادم واحد و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور ایک خادمہ سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائیگا اور یہ امام
 ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور یہی جہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کرخ و قدوری نے کچھ اختلاف نہیں ذکر کیا
 بلکہ سبقتی و سیبانی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسے شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ و قال ابو یوسف رحم تفرض
 لخدمین لانہما محتاج الی احدہما لمصلح الداخل والی الآخر لمصلح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے
 دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے
 و ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تو نگر ہو جسکے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت والیاں آئی ہوں
 تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا و لیکن تھنی
 ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ
 و محمد ہے۔ ع۔ ولما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورة الی اثنین و لانه لو قوی کفایتہا بنفسہ کان کافیا
 فلماذا اذا قام الواحد مقام نفسه و قالوا ان الزوج الموسر یزید من نفقۃ الخادم ما یلزم المعسر من نفقۃ
 امرأۃ و ہوا دے الکفایۃ و قوله فی کتاب اذا کان موسراً اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادم عند عسار
 و ہو روایت الحسن عن ابی حلیفہ رحم و ہوا الصحیح خلافا لما قالہ محمد رحم لان الواجب علی المعسر ادائی الکفایۃ
 و ہی قد تکتفی بخدمۃ نفسها۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونوں کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو وہ آدمیوں
 کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کر لے تو کافی ہو جائے تو یہ ہیں جب اسے
 اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسقدر دینا لازم
 ہوگا جقدر مجلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی اس نے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور جو قدری نے کتاب میں فرمایا
 کہ نفقۃ خادم اسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے
 اور یہی من نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگ دست پر بھی نفقۃ خادم
 لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو یہی واجب ہے کہ اس نے درجہ کفایت دیوے اور درجہ کسی بذات خود اپنے کاموں
 کی کفایت کر لیتی ہے۔ ع۔ ماضی ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اسکو اتنا مقدور ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہو اور اتنا
 مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں
 فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلیٰ درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
 زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے۔ ع۔ و من اعسر نفقۃ امرأۃ لم یفرق بینہما و یقال لہا استغنی علیہ
 اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگ دست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ سبائیگی بلکہ تنفی
 اس عورت سے کییگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے۔ ع۔ یعنی اناج کو اٹھارہ خریدے اس شرط پر کہ شوہر کے
 مال سے دام ادا ہونگے۔ ع۔ و قال الشافعی رحم یفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القافضی
 فی التفریق کما فی الجب و الغنۃ بل اولے لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی و لان حقہ یطل و حقہا یتاخر

والاول اقویٰ فی الضرر و هذا لان النفقة تصیر دنیا بفرص القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال و هو تابع فی النکاح لایصح بما هو المقصود و هو التنازل و فائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان یکنها احالة الغریم علی الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغیر امر القاضی كانت المطالبة علیهما دون الزوج و امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کر دیجائے کیونکہ شوہر اسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوبات و عین کی صورت میں ہر ایک نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کجائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہے اور مرد کا حق مٹا تا فریقین بڑھا ہوا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے پس عورت اس سے آئندہ زامدین وصول کرے گی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرضہ کو اپنے شوہر پر واپس کر سکتی ہے اور اگر اس نے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہو گا شوہر پر نہیں ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عین پر قیاس کیا ہے اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو وہ مثل عین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کی جائیگی بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسکو اجازت دے گا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرضہ کو شوہر پر اترادے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اترائی کرنا نہیں جائز ہے۔ و اذا قضی القاضی لہا بنفقة الاعسار ثم لم یسر فخاصمتہ ثم لہا نفقة المور لان النفقة تختلف بحسب الیسار والاعسار و ما قضی بہ لہا بنفقة لم تجب فدا تبیل حالہا لہا المطالبۃ بتمام حقہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اسکا شوہر مالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے خصامت کی تو قاضی اس کے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دے گا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ چون آتا جاوے اس دن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جب تک وہ تنگ دست رہے ہر روز یہی اندازہ رہے گا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے گا کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی ہو گا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ و اذا مضت مدة لم ینفق الزوج علیہا وطالبہ بد لک فلاشی لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقة او صاحت الزوج علی مقدار نفقتها فیقض لہا بنفقة ما مضی۔ اور اگر ایک مدت گزر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ گنتا کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملے گا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اس نے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اس کے لیے نفقہ گنتہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقة صلیۃ و یست بعوض عندنا علی ما مر من قبل فلا یستحکم الوجوب فیہا الا بالقضاء کالمیۃ لا توجب الملک الا بوجہ و ہو القبض و الصلح بمنزلة القضاء لان ولایۃ علی نفسہ اقویٰ من ولایۃ القاضی بخلاف المہر لانه عوض۔ کیونکہ نفقہ تو گنہارے کا علیہ ہے اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہو چکا تو اسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

جیسے بہر کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز لینے قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے برضات ہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے۔ **ف**۔ تودہ یعنی حکم قاضی لازم ہو جائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى شهر سقطت النفقة۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم دیدیا گیا پھر وہ مر گیا اور کچھ مہینہ گزر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہو گیا۔ **ف**۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کا خلاف ہے۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسے اُدھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مراء تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اُسکو طلاق دیدی ہو تو صحیح روایت یہ کہ ساقط نہ ہوگا اور اگر قاضی نے قرض لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائیگا جیسا تن میں ہے۔ وکذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلیة والصلا ت تسقط بالموت کالموت کالموت قبل القبض وقال الشافعی رحم تصیر دنیا قبل القبض ولا تسقط بالموت لانه عوض عندہ فصار کسائر المدیون وجوابہ قد بینا ہ۔ اور یوں ہی اگر زوجہ مر گئی تو بھی ساقط ہو جائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہے اور ایسی عطایا بوجہ موت کے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور بوجہ ہبہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مر گیا تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائیگا اور اُسکے مرنے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اُنکے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اسکا جواب ہم بیان کر چکے ہیں۔ وان اسلفها نفقة استی اسی عجلها ثم لم یسترجع منها بشئ وهذا عند ابی حنیفہ والابی یوسف وقال محمد یحب لها نفقة ما مضی والبقی للزوج وهو قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی بیشکی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گزرا اُسکا نفقہ حساب کر کے عورت کو دیا جائے اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ **ف**۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ و علی هذا الخلاف الکسوة لانها استعجلت عوضا عما استحققت علیہا بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدره کرزق القاضی وعطاء المقاتلہ ولما انہ صلیة وقد انفصل بہ القبض ولا رجوع فی الصلا ت بعد الموت لانہما حکما کما فی الہبۃ ولہذا لو ملک من غیر استہلاک لایسترجع شیئ منہا بالاجماع وعن محمد رحم انہا اذا قصفت نفقة الشہر او ما دونہ لایسترجع منها بشئ لانه لیس فی فصا ر فی حکم الہبۃ اور یہی اختلاف ابی اس میں ہے کیونکہ شوہر کے مدد سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اسے بیشکی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور عطاء کا عطیہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے واپس نہیں دیے جاتے کیونکہ اُنکا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور ایسی وجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہو گیا تو بالاجماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ دیا کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ و اذا تزوج العبد حرۃ فنفقہا دین علیہ مباع فیہا ومغناہ اذا تزوج باذن المولے لانه دین وجب فی ذمۃ لہ وجب سببہ وقد ظہر وجوب فی حق المولے فی تعلق برقبۃ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولہ ان یفقد فی لان تھمانی النفقة لانی عین الرقیۃ ولومات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانه صلیۃ۔ اور اگر غلام نے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا تو اُسکا نفقہ غلام پر فرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائیگا اور اُسکے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اُسکے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسے راضی ہو کر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے و لیکن مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ غلام کا قرضہ یہ دے کہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اسے طبع اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قتل پر ساقط ہو گیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ غلام تاجر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسے ادھار قرض معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرضہ کر لیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اُس کا قرضہ یہ دے یعنی قرضہ ادا کر دے اسے طبع یہ غلام جسے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور ولولہ بھی نے فرمایا کہ ہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا ہمارا ہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت ہوگا بلکہ جب کبھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہے برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھا گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھا گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ بار بار اُس کے لیے فروخت ہوگا۔ م۔ ع۔ وان تزوج الحرامۃ فبواہا مولا یا معة منزلا فلعلمہ النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم یواہا فلا نفقة لہا لعدم الاحتباس والتبویۃ ان یخلی بینہا و بینہ فی منزلہ ولا یستخرہما ولو استخرہما بعد التبویۃ سقطت النفقة لانه فوات الاحتباس والتبویۃ تغیر لازمیۃ علی مامرنی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ حیاتیۃ حیاتیۃ غیر ان یستخرہما لا یسقط النفقة لانه لم یستخرہما لیکون استرداد او المدبرۃ و ام الولد فی ہذا کالامۃ۔ اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے اپنی باندی کو اُس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُس پر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ ہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور باندی مولیٰ پر لازم نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولیٰ کی خدمت کی بغیر اُس کے کہ مولیٰ اُس سے اپنی خدمت کو کسے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اُس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی بدمعہ یا ام ولد ہو تو اُس کا حکم مثل محض باندی کے ہے۔

فصل۔ و علی الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہلہ الا ان تختار ذلک لانہا لیسکتی من کفایتہا فیجب لہا کالنفقة وقد اوجہ اللہ تعالیٰ مقرونا بالنفقة و اذا وجب حقہا لیس لہ ان یشرک غیرہا فیہ لانه متضرر بہ فانہ لا تاتس علی متاعہا و مینعہا عن المعاشرة مع زوجہا ومن الاستمتاع الا ان تختار لہا رضیت باقتصاص حقہا۔ اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جس میں شوہر والوں میں سے کوئی نہ ہو باندے والا کہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی شوہر پر واجب ہے اور اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اس کو بھی واجب کیا ہے اور جب سکونت عورت کے واسطے حق نہیں ہوتی لامر کو رد انہیں ہے کہ اُس کے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ ایک قودہ اپنے سہبا سے بخون نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ بل ل کر نہیں رہ سکتی اور غیر سے جملہ اُس کے متعلقات سے رک ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسران والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوتی۔ وان کانت لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہا معہا لما بیتا ولو سکنہا فی بیت من الدار مفردہ ولہ غلق کفایا لان المقصود قد حصل۔ اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُس کو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اُس کے

بہاد سے بدلیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جک بند کرنے کا دروازہ جوڑ
 ہو بسا یا نواس عورت کے واسطے کافی ہو کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان منع والد بہا و ولد ہا من غیرہ و اہلہا
 من الدخول علیہا لان المنزل ملک فله حق المنع من دخول ملکہ۔ اور شوہر کو اختیار ہرگز کہ زوجہ کے والدین کو یا اس کے
 لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہو اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
 گھر شوہر کی ذاتی ملک ہو تو اس کو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ ولا یمنعہم من النظر الیہا
 و کلامہا فی امی وقت اختیار و المافیہ من قطیعة الرحم و لیس لہ فی ذلک ضرر و قیل لا یمنع من الدخول
 و الکلام و انما یمنعہم من القرار لان الفسۃ فی اللباث و تطویل الکلام و قیل لا یمنعہا من الخرج الی الوالدین
 ولا یمنعہا من الدخول علیہا فی کل جمعة و فی غیرہا من المحارم التقیہ برسۃ و ہوا الصحیح۔ اور شوہر کو یہ اختیار
 نہیں ہو کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب بھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے
 کیونکہ اسمین ناتا تو طنانا لازم آتا ہو اور یہ حرام ہو اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے
 کی طرح اُنکو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ بیان ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہو کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور
 بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے بیان جانے اور اس کے والدین کو یہاں آنے
 سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہو اور اسی پر فتویٰ ہو اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے و ازبخیہ
 عورت دائمی حرام ہو اُنکی دیارت کا اندازہ ایک سال ہو یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جادے یا دے آدین اور یہی صحیح
 ہو۔ و اذا غاب الرجل و لہ مال فی ید رجل یعترف بہ و بالزوجۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقۃ
 زوجۃ الغائب و ولدہ الصغار و والدہ و کذا اذا علم القاضی ذلک و لم یعترف بہ لانہ لما اقر بالزوجۃ
 و الولدیۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان ہا ان تاخذ من مال الزوج حقہا من غیر رضاء و اقرار صاحب الید
 مقبول فی حق نفسه لا یباحثنا فانہ لو انکر احد الامرین لا تقبل بنبیۃ المرأة فیہ لان المودع لیس خصم فی
 اثبات الزوجۃ علیہ ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب
 و کذا اذا کان المال فی یدہ مضاربتہ و کذا الجواب فی الدین و ہذا لکہ اذا کان المال من جنس حقہا
 در اہم اود نانیہ او طعلما و کسوة من جنس حقہا اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تعرض النفقۃ فیہ لانہ
 یحتاج الی البیع و لا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفہ رحم فلا نہ لا یباع علی الحاضر و کذا علی
 الغائب و اما عند ہما فلا نہ ان کان لیقضی علی الحاضر لانہ یعترف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانہ لا یعترف
 امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص شہادہ دید کے قبضہ میں ہو جو اس ودیعت کا اقرار
 کرتا ہو اور یہ بھی اقرار کرتا ہو کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہو تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور
 اُسکے نابالغ اولاد اور اس کے والدین کا نفقہ مفروض کر دے گا اور اسی طرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ
 ہو اور اُسی کا مال زید کے پاس ہو حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور غیرہ
 اور والدین کا نفقہ مفروض کرے گا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اسے یہ بھی
 اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہو کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہو کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
 بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جکانام ہند بنت عتبہ ہو) اور قاضی مال کا اقرار اپنے حق میں قبول
 ہو خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرے تا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہ ہوتے

یونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ولایت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اسکی زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ولایت رکھنے والے کا اقرار مرد قبول ہے تو جب اسکی حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی سعدی ہو گا اور اسی طرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر اگر قافلہ اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا اور اسی طرح اگر اس شخص پر غائب کا فرض ہو تو بھی اسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اسکی نفقہ کی قسم سے روپیہ یا شرفی یا نانج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہو تا ہے اگر اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس ولایت ہو تو قاضی اس میں سے کپڑا دوادے گا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مفروض نہ کرے گا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اسکی بیچنے کی ضرورت ہے یعنی شلہ گھر یا غلام یا اسباب ولایت رکھ گیا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں دلا سکتا کیونکہ اسکی بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کامل بالاتفاق نہیں بیچا جاتا ہے سوا ابو حنیفہ کے نزدیک تو اسے کہ جب حاضر ہی مال نہیں بیچا جاتا تو غائب کا بد رجاء لی نہیں بیچا جائیگا اور رہا صاحبین کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اسکا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا اداسے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں کرے گا کیونکہ اسکا انکار کرنا معلوم نہیں ہو افس تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس ولایت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور ولایت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال غلام غائب کی ولایت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اسکی زوجہ اور یہ بچے اسکی اولاد صغیر اور یہ لوگ اسکی والدین ہیں یعنی اس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو فودان اور کا علم ہو تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دے گا۔ قال و یاخذ منہا کفیلاً نظر اللغاب لانہا ربما استوفت النفقة او طلعت الزوج و انقضت عدتہا فرق بین ذلک و بین الميراث اذا قسم بین ورثتہ حضور بالبیتہ ولم یقولوا لانہ لم وارثا آخر حیت لایؤخذ منہم الکفیل عند ابی حنیفہ رحمہ لان ہناک الکفول لہ محمول وہنا معلوم وہو الزوج کلہما بائعہ ما اعطایا النفقة نظر اللغاب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو غائب کامل و ابیں ملیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دے چکا اور عدت گزر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اس کے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس کے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سواے دوسرے وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لیگا اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جس کے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسی طرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ وائتدائے عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقفیہ بنفقۃ فی مال غائب الا للہ و لا۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سواے ان لوگوں کے جس سے یعنی سواے زوجہ اور اسکی اولاد صغیر اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالغین جو بیچے یا بیچ ہوں یا عورتیں ہوں۔ و وجہ الفرق ہوا ان نفقۃ ہوا لہ واجبۃ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما بعد من الممارم فنفقۃہم انما تجب بالقضاء لانہ مجتہد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز و لو لم یعلیم القاضی ذلک و لم یکن مقررا باقاسم البینۃ علی الزوجۃ اولم یخلف بالافاقامت البینۃ لیفرض القاضی نفقۃ علی الغائب

و یا مر با بالاستدانة لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہر مہنی
ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرے کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو
قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے بیوین لیکن قابض مال
انکو نہ تیا پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ وجہ عیال کے اس شخص کے
ذمہ آئے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم
دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہ دے گا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو
اور جس شخص کے پاس مال ہو وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت تھی
کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے تاکہ
شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے - وقال
زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظر الہما ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان حجبہا
فان کل نقد صدق وان اقامت بنیۃ نقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأة وعلی بقضاۃ
الیوم علی ہذا لا یقضی بالنفقة علی الغائب لحاجة الناس و ہو مجتہد فیہ و فی ہذہ المسائل اقوال مر جوع
عنہما فلم نذكر ہا - اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیدے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بہتری ہے
اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اس نے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ
عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی
تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ
دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے
کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسلی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر
اقوال بھی ہیں جسے مجتہدون نے رجوع کیا ہے تو بتنے انکو ذکر نہیں کیا - واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر
نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اول
یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تفریق نہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کی جائیگی
اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر کپڑے سے یا سکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے
کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرفوع ہے جو جس میں یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش
میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کسکی پرورش کوین فرمایا کہ تیری جو رہے جو کہیں کی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے
اور تیرے خادم ہیں ہر ایک کیلگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیں لگا کہ مجھے کپڑے چھوڑتا ہے - والامام
صحیح - اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیں کی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید
ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جوہ کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دی جائیگی اور سعید ابن مسیب
نے کہا کہ مجھے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو
نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کر دی جائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے
اور وہ دارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی
بالاتفاق حجت ہے اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو غنیم پر قباس کیا تو وہ

بدرجہ اولے اس لائق ہو کہ چونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا ہے اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عینین میں بالاتفاق
فتح جائز ہو حالانکہ وطی کی منفعت دونوں میں مشترک ہو تو جب مشترک میں یہ جائز ہو تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص
ہو بدرجہ اولے جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب
دوہ کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولے جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر دوہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو واضح قول میں
اسکا نفقہ ساقط ہوگا شوہر پر اسکو اناج دینا واجب ہو اور واضح یہ کہ وہ پسیر کو پارے حرمون سے نفقہ مقدر ہوگا
کیونکہ بیکار کھانا بڑھتا رہتا ہو اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سروں
دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے اگرچہ اسکا شوہر عورت کے واسطے جائزے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہو تو جائزے میں
قیمتیں اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہو بھرنے کے واسطے بہت
ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہو اور امام محمد نے بسوط میں کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا
حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاویٰ ہند یہ میں ہے۔ م۔

فصل - واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة واسكنی فی عدتہا رجعا کان او بائنا۔ اور جب مرد نے
اپنی جوہر کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا نفقة للمبتوتۃ الا اذا كانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعہ قائم لاسیما عندنا فانه
یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ مار دی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لہ
رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقة ولانہ لا ملک لہ وہی مرتبہ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا
زوجہا لانہ انما یجوز ما اذا كانت حاملا لانہا عرفناہ بالنص و ہو قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل
فانفقوا علیہن الآتية۔ اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں
دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہو مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہو جو جسے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت
میں نکاح قائم رہتا ہے خصوصاً اگر خفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں وطی حلال ہے اور وہی بائن تو اس میں اختلاف ہے
پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے
کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں
کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح
پر ہے اور ایسی وجہ سے اس عورت کے لیے نہیں واجب ہوتا جسکو اسکا شوہر چھوڑ مرے ہو کیونکہ ملک زائل ہو گئی بخلاف اس کے
اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہر نفس قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالیٰ وان کن اولات حل الی آخرہ
یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حل والیاں ہوں تو انکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقة جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس
قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح و ہو الولد اذا العدة واجبة لصيانة الولد فجب النفقة ولہذا کان لہا اسکن
بالاجماع وصار لہا اذا كانت حاملا و حدیث فاطمہ بنت قیس ردہ عمر رضی اللہ عنہ فانه قال لا ینزع کتاب ربنا و
سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا nderی صدقۃ ام کذبۃ فخطت ام نسیب سمعت رسول اللہ علیہ السلام
یقول للمطلقة الثالث النفقة والسكنی ما است فی العدة و ردہ ایضا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ و اسامہ بن زید
و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہا۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا علیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے
اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے

تعدت کا نفقہ واجب ہو گا اور اس وجہ سے بالاتفاق عدت کے لیے سکی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہو گئی جیسے حل ظاہر ہوا۔
 حدیث فاطمہ بنت قیس کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ
 وسلم کی سنت ایک عدت کے کہنے سے نہیں جوڑیں گے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے اور اسکو یاد رہا یا بھول گئی
 اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عدت کو میں طلاق دی جائے اُسکے لیے نفقہ و سکنی
 واجب ہے جب تک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبد اللہ و ام المؤمنین
 عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا۔ حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ
 بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے واسطے نفقہ و سکنی نہیں ہے اور حدیث
 اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
 و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخرین یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا
 اے آخر وہ ملکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کتابا
 تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
 کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچا زاد بھائی کے پاس میرے واسطے انج رکھ دیا تھا
 تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہو گیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
 گھر میں عدت کا حکم دیا اور عدت کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے۔ غم۔ ولا نفقة للمتوفی
 عنہما زوجہا لان احتباسہا لیس بحق الزوج بل بحق الشرع فان التبرع عیادۃ منها الا ترے
 ان معنی المتوفی عن برارۃ الزوج لیس لمراعی فیہ حتی لا یشرط فیہ حیض فلا تجب نفقۃ علیہ ولان
 تجب شیئاً فشیئاً ولا ملک لہ بعد الموت فلا ینکح بھانی ملک الورثۃ۔ اور جس عدت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
 نفقہ عدت نہیں ہے اس واسطے کہ اُسکا شوہر کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ رد اُسکی طرف سے عیاد
 ہو گیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پائی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتیٰ کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتیٰ
 اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گزر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہ ہو گا
 اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
 میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وکل فرقة جارت سن قبل المرأة بمعصیۃ مثل الردۃ و قبل اب
 الزوج فلا نفقة لہا۔ لانا صارت حابۃ لنفسہا بغیر حق فصارت کما اذا كانت ناشزۃ بخلاف ما
 بعد الدخول لانه وجد التسليم فی حق المهر بالوطی و بخلاف ما اذا جارت الفرقۃ من قبلہا بغیر معصیۃ
 کخيار العتق و خيار البلوغ و التفرق بعد المکفأۃ لانا صارت لنفسہا بحق و ذلک لا یسقط النفقة کما اذا
 جلیت لاستيفار المهر۔ اور ہر جدائی جو عدت کی جانب سے وجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتد ہو گئی یعنی دین اسلام
 سے چھوڑ گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے بسر کا بوسلے لیا تو اسکے واسطے نفقہ نہ ہو گا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا حق ہو گیا ہے تو
 ایسی ہو گئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہ ہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
 بعد طہی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے طہی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جلدی عدت
 کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزاد کیا اختیار ملا یا بالغ ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفر نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
 ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور اپنا روکنا نفقہ نہیں ساکت کرتا ہے جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اس واسطے رکھا کہ اپنا ہر سچل وصول کرے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثاً ثم ارتم
والنیا ذی بالدر سقطت نفقتها وان مکنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مکنت بعد الطلاق لان
الفرقة تثبت بالطلاق الثالث ولا عمل فيها للرد والتمکین الا ان المرددة تجلس حتی تتوب ولا نفقة للمرجوءة
والمکنت لا تجلس فلهذا يقع الفرق۔ اور اگر اُس نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں اسکے بعد وہ نعوذ باللہ مرتد ہو گئی تو اُسکا
نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اُس نے شوہر کے پیسر سے وطی کرائی تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اپنے
وطی کرائی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شوہر سے بالکل جدائی ہو جوتین طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا پیسر شوہر
سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہیں ہو لیکن اتنی بات ہو کہ جو عورت مرتد ہو گئی وہ قید کجائی ہو یہاں تک کہ توبہ کرے اور اسی قید کی
عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہو اور جس عورت نے شوہر کے پیسر سے وطی کرائی قودہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونوں میں فرق ہو گیا
فصل۔ و نفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشارک فیها احد کمالا یشارک فی نفقة الزوجة لقوله تعالى و
علی المولود ذی الرقمن والمولود له ابو الاب۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہو اس میں باپ کے
ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا ہو یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا و علی المولود ذی الرقمن یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہو اور مولود باپ ہو۔ وان کان الصغیر
رضیعاً فلیس علی امه ان ترضعه لما بینا ان الکفایہ علی الاب واجرة الرضاع کا نفقہ ولا نہاعسا بالاعتد
علیه لعدربها فلا معنی للبر علیہ وقیل نے تاویل قوله تعالی لا تضار والدة بولد بالزاحما الارضاع مع کہ ہوتا
وہذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلك اذا کان یوجد من ترضعه اما اذا کان لا توجد من ترضعه تجبر الام علی الارضاع
حیاتیہ للصبی عن الفیصل ع۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضائین اسکی مان پر یہ واجب نہیں کہ اُسکو دودھ پلا دے
کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہو اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہو یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلا
کی اجرت ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکی مان کچھ دور نہیں کہ بوجہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہو تو اُسکو دودھ پلانے پر مجبور
کرنے کے کچھ معنی نہیں اور قوله تعالی لا تضار والدة بولد یا معنی والدة بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھا دیگی اسکی تفسیر میں کہا گیا
کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ سمجھنے ذکر کیا ظاہری حکم قضاء کا بیان ہو اور یہ بھی اُسوقت
تک ہو کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی مان پر دودھ پلانے کی سب سے
جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے۔ اور عمدہ میں مذکور ہو کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دوسرے
کے مافوق نہوگا اور باپ پر دودھ پلائی واجب نہو تا حکم قضاء اس واسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا
واجب ہو اس واسطے مثل نخ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہیں ہو کیونکہ دین کی راہ
سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اجرت لینا جائز نہیں ہو اور یہ شرح کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے۔ ع۔ قال ویستاجر
الاب من ترضعه عندہ اما استیجار الاب فلا ان الاجر علیہ وقوله عندہ معناه اذا ازادت ذلک لان الحکم لہا۔
قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی مان کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اس واسطے ہو کہ اگر
اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی مان کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ جب مان ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو
اُسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گو دکان مان ہی کے واسطے ہو۔ وان استاجر ہا وہی زوجة معتدلة لترضع
ولدہا لم تجز لان الارضاع صحیح علیہا دیانہ قال اللہ تعالی والوالدات یرضعن اولادہن الا انہا عذرت
لاحتمال عجزہا فاذا اقدست علیہ بالاجر نہزت قدرتها فکان الفعل واجبا علیہا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ و ہذا نے

فی المعتدة عن طلاق رجعی روایت واحدہ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتہ فی روایتہ و فی روایتہ اخری جابر
استبجاء لان النکاح قد زال وجہ الاولیٰ انہ باقی فی حق البعض الاحکام۔ اور اگر اُس نے بچے کی مان کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہو یا اُسکی طلاق کی عدت میں ہو تو اجارہ نہیں جائز ہے اس واسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ استدلال نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی مائیں
اپنی اولاد کو دودھ پلا دین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اس واسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر
جب اُس نے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہو پس حکم الہی کے موافق دودھ پلانا اس پر واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہیں۔ پھر حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہ ہوتا تو یہ ایسی معتدہ میں جسکو رجعی طلاق دی گئی ہے
بروایت واحدہ نہیں جائز ہے لیکن کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اس میں دور وراثت
میں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بچے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے حتیٰ کہ اس پر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنتی واجب ہے اور اُسکو اپنی
زکوۃ نہیں دے سکتا اور نہ اُسکے مفید کو ای قبول ہوگی۔ سو لو استاجرہا وہی منکوحۃ او معتدۃ لا رضاع ابن لہ من غیرہا
جائز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لا رضاع ولدہا جائز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت
کالا جنبیۃ۔ اور اگر اُس نے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلا دے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گزر گئی پھر اُس نے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الاب
لا استاجرہا وجاہ بغیرہا فوضعت الام بمثل اجرا لاجنبیۃ او وضعت بغیرہا کانت ہی حق لانہا اشفق فکان النظر
للصبی فی الدفع الیہا۔ پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی مان کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا ہے
اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اُسے قدر اجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی مان راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے
تو اُس کو سیر کر کے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ وان التمسست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للقرعۃ والیہ الاشارة
بقولہ تعالیٰ ولا تضار والدۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہا ای بالزمت لہا التمس من اجرة الاجنبیۃ۔ اور اگر بچہ کی مان نے اجنبیہ
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا ہے کہ باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنی مان اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اٹھا دے گا لیکن اُسے بچے کی مان کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ونفقة الصغیر
واجبۃ علی ابیہ وان خالیفہ فی دینہ ما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالیفہ فی دینہ اما الولد فلا طلاق
ما تلونا و علی المولود لہ رزق من الآتیہ ولانہ جزوہ فیکون فی معنی نفسه واما الزوج فلا ان السبب ہو العقد الصحیح
فانہ بازار الاحتماس الثابت بہ وقد صم العقد بین المسلم والکافرۃ ترتب علیہ الاحتماس فوجبت النفقۃ
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اذا لم یکن للمصلح مال لما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال
نفسہ صغیر اکان او کبیر۔ اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین میں مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہو گا بدلیل
اھلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے یعنی و علی المولود رزق من الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں
ہو بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہو یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اس کے مقابلہ میں نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیمہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکتا ہے بہر مترتب ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سبب صورت میں جو بیٹے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت ہے کہ اس نے کسی سے میراث پایا یا اس کو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں نہ ہو کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اس کے نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے۔ ع۔ ن۔

فصل۔ وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجاراده وجداً اذا كان فقراً وان خالفوه في دينه اما الابوان فلفقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً ونزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جو عاداً اما الاجداد والجدات فلا نعم من الآباء والجدات ولهذا يقوم الجدة مقام الاب عند عدمه ولا نعم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين بشرط الفقر لانه لو كان مالاً لاجاب نفقته في ماله او لے من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلو۔ فضل اور آدمی واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ دے محتاج ہوں اگرچہ دین میں اس کے مخالف ہوں پس میں الدین کے نفقہ میں قول الله عز وجل ہے وصاحبهما في الدنيا معروفاً یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکھے مرجائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور باؤن میں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہو تو دادا اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے ذندہ ہونے کے سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط ایسے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے نسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور بامالین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے منع نہیں ہوتا بدلیل اُس آیت کے جو ہم تلو ت کر چکے۔ یعنی قولہ تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفاً کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں اُس کے ساتھ اعتدال کا ہونا درکے۔ ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد والولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لهما بالعقد لا احتيا سهاً الحق لمقصود وهذا يتعلق باتحاد الملية واما غير بافلان المحترمة تاجتبه وجوز المرفی معنی نفسه فلما لا يمنع نفقة نفسه بكفره لا تمنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حرمین لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستانین لاننا نهينا عن البر فی حق من یقاتلنا فی الدین۔ اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہے کہ جو بیٹے ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محتسب ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سولے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہے کہ جزو ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جبکہ ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہے پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جبکہ ساتھ اس کو جزیت ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لیکر دارالاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص جیسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہکوا اس کے ساتھ

احسان کرنے سے مانع نہ ہوگی۔ ہر قسم میں حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جب یہی واجب ہوگا کہ یہ دارالاسلام میں طبع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النضرانی نفقۃ اخیه المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ اخیه النضرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والنجسیت بالحدیث ولان القرابۃ موجبة للصلة مع الاتفاق فی الدین کدودوام ملک الیمین اعلیٰ فی القطیعة من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلیٰ اصل العلة و فی الادنی العلة المؤکدة فلهذا افرقا۔ اور نضرانی پر جب نہیں ہے کہ اپنے نسب بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نضرانی بھائی کو نفقہ دے کیونکہ نفس قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنہیں باہم میراث ہے انہیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نضرانی بھائی کو خرید لیا وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا یہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکرتا کاٹنا ہے تو جتنے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت کو نہ کاٹنا کیا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ جب ہی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت بننے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ ہے لہذا جتنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے لیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا بہتر ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولایشارك الولد فی نفقۃ ابویہ احد لان لهما تاویل فی مال الولد بالنص ولاتادیل لہما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیہما فکان اولیٰ باستحقاق نفقتهما علیہ وہی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ و ہوا الصحیح لان المعنی یشاہد۔ اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو بھی یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دین بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدیل حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اگر تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس تاویل پر وہ دونوں کو یا تو نکرہ میں اور غیر کے مال میں اس کے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کامل انکو جائز نہیں ہو سکتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جہاں دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی انکا فرزند پر ہے اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق ان کے لوگوں ولوں کیوں پر برابر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لوگوں ولوں کیوں کو یکساں شامل ہے۔ اور شیخ سرخسی نے خرچ کافی میں امام سے یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لكل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ او کان ذکرا بالغاً فقیراً من اعمی لان الصلة فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصلۃ

یکون ذارحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلک وفي قرارة عبد الله بن مسعود روى وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجة والصغر واللاؤنة والزمانة والعمی اماره الحاجة لتحقيق العجز فان القادر علی السب غنی بکسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب الکسب والولد امور بدفع الصغر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما علی السب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لگنا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جس کا نام دائمی حرام کیا گیا ہو اس کے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ ہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہے بھر و وضع ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضروری ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے کہ نفقہ واجب ہو اور زانیہ یا عورت ہونا یا لگنا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہے وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو شفقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا۔ قال وجب ذلک علی مقدار الميراث وبجبر علیہ لان التخصيص علی الوارث تنبيه علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لا یفارق مستحق شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی توان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اس کو میراث سے ملیگا اسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دے رہا ہے ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو حق اُس پر واجب ہو اس کو ادا کرے۔ قال وجب نفقة الابن البالغ والابن الرشد علی ابويه اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان الميراث لهما علی هذا المقدار قال العبد الضعیف ہذا الذی ذکرہ روایۃ انحصاف واحسن رحمہ فی ظاہر الروایۃ کل النفقة علی الاب لقوله تعالیٰ وعلى المولود له زرقن وکسوتن وصار کا لولد الصغیر ووجه الفرق علی الروایۃ الاولیٰ انه جمعت للاب فی الصغیر ولایۃ وموتۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص بنفقۃ ولا کذلک البکیر لانعدام الولاۃ فیہ فتشارك الام وفی غیر الولد یعتبر قدر الميراث حتی تكون نفقة الصغیر علی الام واما بعد اثلاثا و نفقة الاخ المعسر علی الاخوات المستقرات المورث اخا سا علی قدر الميراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملة لا احرازہ فان المعسر اذا کان له خال وابن عسر کمون نفقۃ علی خالہ وسیراثہ یحزرہ ابن عمہ۔ قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور بچہ پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کر کے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور معسر رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام انصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پدر نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى المولود له زرقن وکسوتن یعنی باپ پر ان کا کھانا و کپڑا واجب ہے اور اس پر ذمہ بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہے اور امام انصاف کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت و موت دونوں جمع ہیں حتیٰ کہ اُس پر نابالغ کی طرہ سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہے لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اُس پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے واد وغیرہ میں یہی قول ہے کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتیٰ کہ صغیر کا نفقہ اُس کی ماں اور دادا پر تین حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی یا بھتیجی

اور اسکی تین بہنیں خوشحال ہیں ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری نقطہ باپ کی طرف سے اور تیسری نقطہ ماں کی طرف سے تو ہر بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر۔ ہاں اتنی بات ضرور ہو کہ میراث پانے کی وجہ سے بیات کافی ہو اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا مومن خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے مومن پر واجب ہو حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجا بیگا۔

فست۔ اسوجہ سے کہ مومن کے ساتھ قرابت محرمیت ہو حتیٰ کہ اگر یہ لڑکی ہو تو مومن کو کہ یہ طح کھاج اس سے جائز نہیں ہو بخلاف چچا کی بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہیں ہو کیونکہ کھاج جائز ہو اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا حالانکہ میراث تین جب مومن اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاوے گا اور مومن محرم ہو۔ ولا تجب نفقۃم مع اختلاف الدین لطلقات اہلیۃ الارث ولا بد من اعتبارہ۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہو جس سے دائمی کھاج حرام ہو باوجود اسکے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی بیات ندارد ہو حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہو۔ ولا تجب علی الفقیر لانہا تجب صلۃ و ہو مستحقہا علی غیرہ فلیکف استحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ و ولدہ العنصر لانہ التزمہا بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنظم دونہا ولا یعمل فی مثلہا الا بما رخم لیسار مقدر بالانصاب فیما روی عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما انہ قد رہ بہما لفضل عن نفقۃ نفسہ عیالہ شہرا او بما لفضل عن ذلک من کسبہ الدائم کل یوم لان المستغنی فی حقوق العباد انما ہو القدرۃ دون انصاب فانہ للتیسیر الفتوی علی الاول لکن انصاب حرمان الصدقۃ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہو حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہو کہ دوسرا اسپر احسان کرے۔ تو اسپر کیونکہ نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد و صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب ہو کیونکہ جب اسنے کھاج کرنے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مساکینوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اور نگلہ سستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہو کہ بھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ بقدر انصاب مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہو کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہو کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچہ اور اسکے عیال کے خرچہ سے بچے یا جو اسکی دائمی کمائی سے سر روز اسطرح بڑھے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی جم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بدون کے حقوق میں صرف تصرف ہونے کا اعتبار ہو اور انساب معتبر نہیں ہو کیونکہ انصاب تو تنگائی کے واسطے ہو لیکن فتویٰ قول ابو یوسف اور انصاب سے وہ انصاب مراد ہو جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہو۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیت سے کوئی مال اتنا زیاد ہو کہ دوسو درم تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہو۔ ع۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جبکہ پاس دوسو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے۔ ع۔ م۔ و اذا کان للابن الغائب مال قضی فیہ نفقۃ ابو یوسف وقد بینا الوجه فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور اسکا فرزند پردیس میں غائب ہو جبکہ مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ فست۔ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے قائم ہو تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ و اذا باع ابوہ متاعہ فی نفقۃ جائز عند ابی حنیفہ و نہ استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو اور یہ بدلیل استحسان ہو۔ ان باع العقار لم یجزونی ذلک کلمہ و ہو القیاس لانہ لا ولایۃ لہ لا نقطۃ ما بالبلوغ ولانہ لا یمکنک حال حضرتہ ولا یمکنک البیع فی دین لہ سوے النفقۃ و کذا لا تمک الام فی النفقۃ ولا بی حنیفہ۔ ان للاب ولایۃ الحفظ فی مال الغائب الا تری ان اللوصی ذلک غالب اولیٰ لو فور شفقۃ و بیع المنقول من باب الحفظ ولا کذلک العقار لانہا محصنۃ بنفسہا و بخلاف غیر الاب من الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم صلاتی التصرف حالہ یصغر

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذ اجاز بیع الالب والتمن من جنس حقه و هو النفقة فالاستيفاء منه کما لو باع لعقار
والمنقول علی الصغیر جائز لکمال الولا یتقوله ان یاخذ منه بنفقة لانه من جنس حقه۔ اور اگر باپ نے اسکی زمین یا
گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہو اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ وغیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہو اور قیاس بھی ہو کیونکہ باپ
کو سپرد ولایت نہیں ہو اسلئے کہ ولایت تو اسکی بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹیا حاضر ہو تو باپ فروخت
نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور یوں ہی ماں بھی اسکی جائداد کو نفقہ میں فروخت
نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کر سکتا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ باپ کو فرزند غائب کے مال میں حفاظت کی
ولایت حاصل ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہو تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت
ہو اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہو اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہو کیونکہ وہ غرضی محفوظ ہوتا ہو اور سوائے اپنے
کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہو کیونکہ انکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہو اور نہ اسکے بچپن میں نفرت کا اختیار تھا
اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہو پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اسکے دام باپ کے حق کے
جنس میں یعنی از قسم نفقہ میں تو باپ کو اختیار ہو کہ دامون کو مشتری سے وصول کر لے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ
یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہو کیونکہ اسپر پوری ولایت حاصل ہو پھر باپ کو یہ اختیار ہو کہ دامون میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ
اسکے حق کی جنس ہیں۔ وال ان کان للابن الغائب مال فی ید ابویہ والنفقۃ لم یضمن لانهما استوفیا حقهما لان
نفقۃ یمایا واجبة قبل القضاء علی ما مروق راخذ جنس الحق۔ اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اسکا مال اسکے والدین کے قبضہ
میں ہو اور محتاج والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ ہونگے اپنے وہ مال از جنس نفقہ ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں
نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے انکا نفقہ واجب ہو چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے
یا ہو پس جائز ہو۔ وال ان کان له مال فی ید اجنبی فالنقۃ علیہا بغیر ذل ان القاضی ضمن لانه تصرف فی مال غیر
بغیر ولایۃ لانه نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امره ملازم لعموم ولایۃ واذا ضمن لایرجع علی القابض لانه
حکم بالضمن فظهر انہ کان متبرعا بہ۔ اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اسنے غائب کے والدین پر
اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہو کیونکہ اسنے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اسولئے کہ وہ صرف
حفاظت کا نائب ہو کوئی دوسرا اختیار اسکو نہیں ہو بخلاف اسکے اگر قاضی نے اسکو حکم دیا ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اسپر
لازم ہو کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہو پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے تاوان دید یا تو وہ اسکے والدین سے وصول نہیں
کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہو کہ اسنے اپنا ذاتی مال دونوں محتاج کو بطور خیرات دیا ہو۔
فت اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہو۔ واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذو
الارحام بالنفقة فمقتدۃ مدۃ سقطت لان نفقۃ ہو ولا تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسار وقد حصصت
بمقتدۃ المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانهما تجب مع الیسار ما فلا تسقط بمحصل الاستغناء فیما
مضی۔ اور جب قاضی نے آدمی یا اسکے فرزند اور والدین اور محرم قرائین کا نفقہ فرض کر کے حکم دیا یہ پھر بغیر نفقہ ایک مدت
گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہو حتیٰ کہ اگر یہ لوگ
غرضمال ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے
جبکہ قاضی اسکے واسطے مفروض کرے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوج کی تنگدستی کے باوجود بھی واجب ہوتا ہو تو گزرے ایام
یعین استغناء حاصل ہونے سے ساقط نہ ہوگا فت۔ پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر قاضی نے مفروض

نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گزشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہوگا اور باقیوں کا نفقہ گزشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سو اسے اس کے جب مفروض کر کے اس پر لوہا رلینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہوگا چنانچہ فرمایا: الا ان یا ذن القاضی بالاستدانة علیه لان القاضی له ولاية عامة فصار ان ذن کامر الغائب فیصیر دینانی ذمتہ فلا یسقط بنفسه المدة۔ یعنی اس صورت میں ساقط نہوگا کہ جب قاضی اس پر قرضہ لینے کا حکم دے اس کی وجہ یہ ہو کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہو تو اس کا حکم دینا ایسا ہو گیا گو یا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ بغیر قرضہ کے لے لو تو یہ قرضہ خود اس کے ذمہ ہو گیا پس مدت گزرنے سے ساقط نہوگا۔ م۔

فصل۔ وعلى المولى ان نیفق على امته وعبدہ لقوله عليه اسلام في المالک انهم اخوانکم جعلهم الله قریة تحت ایدیکم الموعوم مما تکلون والبسوم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله۔ فصل مولیٰ پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں انکو اللہ نے تمہارے ہاتھوں کے نیچے کر دیا ہے سو جو خود کھاتے پرتاؤ اس میں سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اس میں سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف مت دو۔ صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو چلی اور اُسکی بان بونڈی تھی تو میں نے اُسکو اُسکی بان کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنے دیا پس اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا کہ اے ابو ذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے اسے یہ کہ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث ذکر کی سو اسے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اسکو ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ اور حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو انھوں نے روایت کی۔ فان متنع وکان لهما کسب لکسبا ولفقالان فیہ نظر اللہ البانین حتی یقی فیہ ملک المالک پھر اگر مولیٰ نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر بونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اس سے کمادین اور کھادین کیونکہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے حتیٰ کہ ملوک تو زندہ رہیں گے اور مولیٰ کی ملک بھی باقی رہیگی۔ یعنی جب چاہے خود کر دے۔ وان لم یکن لهما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریہ لا یوجر مثلما اجبر المولیٰ علی بیعہما۔ اور اگر ان دونوں کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لکھا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہیں لیتے ہیں۔ لانہما من اہل الاستحقاق وفي البیع ایفا وحقهما وبقا حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانہما تصیر دنیا فکان تاخیر اعلیٰ ما ذکرنا ونفقة الملوك لا تصیر دنیا فکان البطلان بخلاف سائر الحيوانات لانہما فیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتہما الا انہ یوخر بہ فیما بینہ وبين اللہ لعلہ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذيب الحيوان وفيہ ذلک ونہی عن اضاعة المال وفيہ اضاعة وعن الی یوسف دم انه یحجر والصح ما قانا وامر اعلم۔ کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کر دینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مولیٰ کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہیں بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے تو اس میں تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور ملوک کا نفقہ اپنے مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہیں ہوتا تو اسکا مثلاً لازم آتا ہے یعنی مثلاً ناجائز نہیں تو فروخت کے بدلے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی بات نہیں ہے تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا مگر اگر وہ دانت اُسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ ندینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے ملل برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور صبح وہی ہر جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ منیر بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تہر حرام کر دیا ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برہا کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے درخت میں داخل ہوئی جسکو اسنے قید کر لیا تھا کہ اگر مرنے نہ اُسنے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلیٰ ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں برہہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیار ہی ہے اور دوم غیر اختیاری ہے جس میں اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی برہہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قریبی خرید اتودہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور ملک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کا فری طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کر دوں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو منفات کرنا یعنی شلا تو میری موت کے بعد آزاد ہو پھر ہر ایک ان میں سے بعض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مؤمنا اعتق اللہ کل عضو منہ عضو امنہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأة الامۃ للتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب غیب دہی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرے اور اللہ اسے فی الصلاح اور اسی واسطے علمائے شیعہ رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم تحقیق ہو جائے۔ وقال المعتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملک شرط التحریر لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان العصبی لیس من اہلہ لکونہ غیر بالغ بل لہذا لا بلکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا عصبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہر الوجود الاسناد اسے حالۃ منافیۃ وکذا لو قال العصبی کل مملوک الملک فمحرزا ا ا حلت لا یصح لانه لیس باہل لا عمل ملزم ولا بدان یکون العبد فی ملک حتی لو اعتق عبد غیرہ لانہ یفقد عتقہ لقولہ علیہ السلام لا اعتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے ملک کو آزاد کرے تو جائز ہو گا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اُسکی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی یاقوت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بغیر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی یاقوت نہیں ہے اور جو کہ عقل و بلوغ شرط ہو تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہو گا کہ چونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسبیح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اسوقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر ملک جسکا میں مالک ہوں وہ اسوقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اسے لازم کر دے پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اسکی ملک میں ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہوا میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علماء کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہوا اسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اسکی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ و اذا قال لبعده او امته انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق نومی بہ العتق او لم یؤلان ہذہ الالفاظ صحیح فیہ لانہا مستعملہ فیہ شرعاً و عرفاً غنی ذلک عن النیۃ و الوضو و ان کان فی الاخبار فقہ حیل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للیاجۃ کما فی الطلاق و البیع و غیرہما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا بانی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو گا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہے در اصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرعاً و عرفاً میں ہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ و لو قال عتیت بہ الاخبار الباطل لوانہ حر من العمل صدق دیانہ لانہ یحکمہ ولای بدین قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جو ٹھکی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراسی کہ دو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اسکی تصدیق کی جائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی مختل ہے و لیکن قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شریع میں ہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور ہا یہ احتمال کہ میں نے جو ٹھکھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ دو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر وجہ ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اسے آزاد ہو جانے کا حکم دیگا۔ و لو قال لہ یا حریا عتیت لعتیق لانہ نداء بما ہو صریح فی العتق و ہوا استحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقۃً فیقتضی تحقق الوصف فیہ و انہ یشیت من جہۃ فیقتضی ثبوتہ تصدیقاً لہ فیما خبر و سنقرہ من بعد ان اشار اللہ تعالیٰ الایضا اسماء حرا ثم ناداہ یا حری لان مرادہ الاعلام باسم علمہ و ہوا لقیہ بہ و لو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد و قد لقیہ بالحر قالو العتق و کذا علیہ لانہ لیس جندار باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے ملک سے کہا کہ او آزاد یا اسے عتیق تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہے جو صریح حق کے ثبوت میں ہے کیونکہ نہ المنادی کو وصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی میں تو یہ یقینی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولیٰ نے اسکا نام آزاد یا حری عتیق رکھا ہو پھر اسکو پکارا کہ اے حری تو آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اسکا نام سے اسکو خبردار کرے یعنی جو اسکا لقب رکھا ہے وہ ان اگر اسکا ترجمہ کرے فارسی میں پکارے کہ اے آزاد حالانکہ اسکا لقب آزاد نہیں بلکہ حری رکھا تھا تو منسلخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسے صریح اگر اسے برعکس ہو یعنی اسکا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حری یا اسے عتیق تو یہ اسکا نام سے نہ انہیں ہے پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولیٰ نے یہ وصف سمجھا

ثابت ہونے کی خبر دی فس۔ اور چونکہ یہ وصفت ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہو تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصفت ثابت کر کے تب اسکو پکارا کہ ادا آزاد دیا اسے خریدیں آزاد ہو جائیگا۔ وکذا لو قال راأسک حر او دجھک اور قتبک او بدنگ او قال لامته فربک حر لان ہذا اللفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزئ شائع یقع فی ذلک الجزء ویاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور سیطرح اگر ملوک سے کہا کہ میرا سر آزاد ہو یا تیرا چہرہ آزاد ہو یا تیری گردن آزاد ہو یا تیرا بدن آزاد ہو یا اپنی باندی سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہو تو بھی آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ اسنے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا ملوک کے کسی جزو شائع لینے تہائی چوتہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائیگی اور اس میں جو اختلاف ہے ان شاء اللہ تعالیٰ غفر رب آتا ہے فس۔ یعنی تہائی چوتہائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا۔ ان اضافہ الی جزو معین لا یعبر بہ عن المجملہ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا لاشعری و الکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بینا ہ۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے کہ طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لاملک لی علیک ونوی بہ حرۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انہ اراد لاملک لی علیک لانی لعتک و یحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مراد الا بالنیۃ اما اگر ملوک سے کہا کہ میری تحیر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تحیر اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدو نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا۔ قال وکذا کنایات العتق وذلک فہل قولہ خرجت من ملک ولا سبیل لے علیک ولا راق لے علیک وقد خلعت سبیلک لانه یحتمل نفی السبیل واخر مخرج عن الملک و تخلیۃ السبیل بالبیع او الکتا بہ کما یحتمل بالعق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامته قد اطلقک لانه بمنزلۃ قولہ خلعت سبیلک و ہو المردی عن الی یوسف رحم بخلاف قولہ اطلقک علی ما نہیں من بعد ان شام اللہ تعالیٰ۔ اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تیری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تحیر کوئی راہ نہیں ہے یا تحیر میری رقیبت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہو یا جیسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔ یونہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوئی چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لاسلطان لے علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد سبق الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل لی علیک لان نفیہ مطلقا بانقضاء الملک لان للمولیٰ علی المکاتب سبیل فلہذا یحتمل العتق۔ اور اگر ملک نے کہا کہ تحیر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تحیر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے جیسا کہ یعتق کہ یحتمل ہے۔ ولو قال ہذا ابی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسالۃ اذا کان یولد مثله و اذا کان لا یولد مثله مثله

ہذا انتی فقد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس لمسی فتعلق الحکم بالستی و ہو
 معدوم فلا یعتبر وقد حققنا فی النکاح۔ اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا، کہہ کہ یہ میرا بیٹا ہو تو امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی
 معنی سے محال ہے تو مرد و دو اور نہ ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھ اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اُسے آگاہ کیا کہ جسے وہ اس غلام کا
 مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اسوجہ سے کہ ملک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہے خواہ یہ دلیل اجماع یا بعلمہ قرابت اور سبب بول کر سبب
 مراد لینا لغت میں مجازاً شایع ہے اور اس دلیل سے کہ ملک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ
 تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی پر لانا واجب
 ہے برخلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ
 اُس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات ہم نے بیان کی اسکی خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے
 سے کہا کہ میں نے دھوکے سے حیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اسکا یہ کلام مجازی معنی پر
 محمول نہیں کیا جائیگا یعنی یوں کہا جائے کہ اُسے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا ٹنا مال
 واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خلاف سے ہاتھ کا ٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا
 سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالفت ہے چنانچہ جرمانہ تو مدگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا
 ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مدگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوین ہاتھ کاٹنے جانے کے ممکن نہیں
 اور اقرار یہ قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا ٹنا اسکا سبب نہیں اور یہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات
 و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے۔ اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا
 کہہ کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اُس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں وہ بھی
 یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں یہ دلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے
 غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا نہیں
 بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے
 سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطے کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس
 کلام کو مجازاً اسوجہ آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ ملک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطے
 کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایت میں آزاد نہ ہوگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی
 روایت ہے کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگرچہ غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ
 اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جبکی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُس جنس سے نہیں جسکا
 ہم لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ
 اعتبار نہ ہو اور ہم اسکو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے۔ یعنی باب المہرتین بیان کر چکے کہ عقد میں ہر کچھ بیان کیا اور اشارہ
 میں دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامرئہ انت طالق او بان او تخمري و فوی
 بہ العتق لم یعتق وقال الشافعی رحمہ تعالیٰ افانوی و کذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکناۃ علی ما قال
 مشائخ ہم رہ کہ انہ لومی یا بحتمہ لفظ لان بین الملکین موافقہ اذ کل واحد منہما ملک لعین اما ملک لعین فظاہر

وکنہ مالک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التامید من شرطہ والتاقیت سبطلالہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو المالک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظہ العتق والتحریر کناہیہ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ قوی بالاحتیاط لفظہ لان الاعتاق لفظہ اثبات اقوۃ والطلاق رفع القید وہذا لان العیہ الحق بالجادات وبالاعتاق یجوز فیکدر ولا ینکح لک النکوحۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرفع المانع فیظہر اقوۃ ولا خفاء ان الامل اقوی ولان ملک العین فوق ملک النکاح فکل ان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دون حقیقۃ لاسما ہو فوقہ فلہذا یتنع فی المتنازع قید النسل عن عکسہ۔ اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالق یا بائمہ ہو یا تو اڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صحیح وکنہ یہ میں بھی یہی اختلاف ہو جیسا کہ مثل شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اسکا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہو کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے نہ چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صحیح وکنہ یہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اسکا حق ساقط کرے یعنی ملک زائل کر دے جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط بر سلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کثرت ہے جو جلتے ہیں تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور چاری دلیل یہ ہے کہ اسطے طالق یا بائمہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لعنت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی ملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے لینے طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جمین جملہ اسکو اعتاق کے لیے نہیں مجاز کر سکتی اور اس کے برعکس لینے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذ قال لبعیدہ انت مثل الحر لم یبتق لان المثل یستعمل للمشاركۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی المحرۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا۔ انت یعنی اسکا ملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک بر آزاد ہونے کا اور شک اس وجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت بدھیز کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہو لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو بدھیز میں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف اُن دونوں کا خط یکساں ہے تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا

تاکہ کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کہ شہادت میں ہر قسم یعنی لاکہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اس طرح پر جبکہ قرہ حسین ہر گز آزاد ذیہ سننے ہوئے کہ قودر آزاد ہی ہو پس قودر آزاد ہو جائیگا ولو قال راسک راس حر لا یعق لانه تشبیه بحدف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے قودہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ حرف تشبیه حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیه ہر قسم یعنی گو یا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال راسک راس حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے قودہ آزاد ہو جائیگا۔ لانه اثبات المحرۃ فیہ اذ الراس بعبرہ عن جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ہر قسم یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گو یا یہ کہا کہ قودہ آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسب خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا

فصل۔ ومن ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ و هذا للفظ مروی عن ابنی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذارحم محرم منہ فهو حر واللفظ لعمومہ منظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولاداد وغیرہ۔ فصل۔ جو شخص اپنے ایسے قراتی کا مالک ہو جسکو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہو قودہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ روایہ النساء اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہو ایسے قراتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہو تو وہ آزاد ہے۔ رواہ اصحاب السنن۔ اور یہ لفظ عام ہر ایسے قراتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو۔ ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہو یا اس کے برعکس ہو۔ والشافعی رحمہما فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر رضات المالك ینفیه القیاس اولایقتضیہ للاخوة وایضا ہیما نازلہ عن قراتہ الولاد فان منع الاحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ و ہذا ہوا موثر فی اصل والولاد ملغی لانہا ہی التي لیفرض وصلہا وتحرم قطعہا حتی وجبت النفقة وحریم النکاح ولا فرق بینہما اذا کان المالك مسلما او کافرانی دار الاسلام لعموم العلة والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یحررے تجرأہ لایکاتب علیہ لانه لیس لہ ملک تام بقدرہ علی الاعتقاد والا فراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکنا بۃ فان منع البیع فیعق تحقیقا المقصود التقید وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وهو قولہما فلنا ان منع و ہذا بخلاف ما اذا ملک ابنتہ عتہ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ثابتہ بالقرابۃ والصبی جعل الہا لہذا العتق وکذا لہجون حتی عتق القریب علیہما عند المالك لانه تعلق بہ حق العبد فشا بہ النفقة۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے قودہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس سکو تقضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کہ نہ ہو تو اسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا منع ہے اور اسوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہوا اس کے ساتھ میں غیر ولادت کی قراتی کتابت میں داخل نہیں ہوتی اور ولادت میں یہ بات متنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول قودہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب مالک ہو جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے قودہ اس پر آزاد ہو جائیگا اور دراصل تاخیر اسی کہ ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جبکہ ملانا فرض ہے اور نفی ناکرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر

متصل بہا و لو اعتق الحکل خاصۃ عتق دو نہا لانہ لا وجہ الے اعتاقہا مقصود بعدم الاضاۃ الیہا ولا الیہا جمعا
لما فیہ من قلب الموصوع ثم اعتاق الحکل صحیح ولا یصح جمیع وہبۃ لان التسلیم نفسہ بشرط فی الیۃ والقدرة علیہ فی البیع
ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجہنم وشی من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا۔ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد
کیا تو باندی کے تابع حل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی مان کے بیٹ میں ہے اور بیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حل کو آزاد کیا
تو صرف حل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہو کہ اس واسطے کہ عورت کی طرف
اضافت نہیں ہے اور نہ بتجانیئے نہ حل کے تابع ہو کہ کیونکہ اس میں موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حل کو آزاد کرنا صحیح مٹھا اور
آئندہ اس حل کو بیچ یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا پیر دکرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہذا بیچ
میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے بیٹ کے بچ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت سونا کوئی بھی آزاد کرنے میں
شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے۔ یعنی آزاد کرنا اور بیچ وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا
اور بیچ میں سپردگی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحکل علی مال صح ولا یجب المال اذلا
وجہ الی الزام المال علی الجہنم لعدم الولاۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق اعتق نفس علی حدۃ واشترائط
بدل العتق علی غیر المعتق لایجوز علی ما مر فی الخلع واما یعرف قیام الجہل وقت اعتق اذ جارت بہ لاقول من
ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحکل۔ اور اگر باندی کے حل کو کہ سبقت مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے لیکن مال نہیں واجب
ہوگا اس واسطے کہ بیٹ کے بچ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابض نہیں ہے اور اس کی مان پر بھی مال لازم کرنے کی
کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز
نہیں ہے جیسا کہ خلع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور وضع ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حل موجود ہونا جب ہی معلوم
ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کہ نہ حل کی کثرت یہی ہے۔ قال وولد الامتہ من مولا ہا حر لانہ
مخلوق من ماء فیعتق علیہ ہذا ہو الماصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامتہ لمولا ہا وولد ہا من زوجہا مملوک
سیدہ لترجم جانب الام باعتبار الخصانۃ اولاً استہلاک ماء مبائہا والمنافاة متحققۃ والزوج قدر صبیح
بمخلاف ولد المغرور لان الوالد ماضی بہ۔ قدری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہو اس واسطے
کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچ باندی کے
مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں مان کی جانب کو غلبہ رہے گا اور
اس سبب سے کہ پرورش کا حق مان کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں ملکر مستہلک ہو گیا اور
یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم
آتی ہے مان کی جانب کو ترجیح دی گئی اور شوہر اس بات پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس
شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچ مملوک ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا
کہ میں آزاد ہوں مجھے نکاح کرے میں نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُس نے اس کو بیع اولاد کے
گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو
لیکن اس کو قیمت دینا پڑیگی۔ وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبہا فی وصف الحرۃ کما تبہا فی
المملوکۃ والمقوقۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتاب۔ اور آزاد عورت کا بچ ہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کہ عورت
عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس یہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے ملکیت کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سوائے آپ کے کسی غیر کی ملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا دام ولد یا سکا تہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا۔ بس ملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اسکا محض ملوک ہوگا اور مدبرہ دام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور سکا تہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جو کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ و اذا اعنت المولی بعض عبده عنت ذلک القدر فی بقیہ قیمۃ مولاه عند الی حنیفۃ رحمہ اللہ یعنی کلمہ و اصلہ ان الاعتاق تجزئ عنہ فیتصر علی ما عنت و عندہما لا تجزئ و ہو قول الشافعی رحمہ فاصافۃ الی البعض کا ضافۃ الے اکل فلہذا یعتق کلہم ان الاعتاق اثبات العتق و ہو قوۃ حکمیۃ و اثباتہا بازالہ ضد ہا و ہو الرق الذی ہو ضعف حکمی و ہما لا تجزئان فصافۃ کا اطلاق و العفو عن القصاص و الاستیلاء و الابی حنیفۃ رحمہ ان الاعتاق اثبات العتق بازالہ الملک و ہو ازالہ الملک لان الملک حقہ و الرق حق الشریع اوق العامۃ و حکم التصرف ما یدخل تحت دلالۃ المتصرف و ہو ازالہ حقہ لاحق غیرہ و الاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ و التصدی الی ما و ارادہ ضرورتاً عدم التجزئ و الملک تجزئ فی البیع و المبتہ فبقیۃ علی الاصل و تجب السعایۃ لاحتمال مالیتہ البعض عند العبد و المستعۃ بمنزلۃ المكاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المملکۃ فی کلہ و بقاء الملک فی بعضہ یمنعہ فلعننا باللیلین بانزالہ سکا تہ اذ ہو مالک یدلاررقیۃ و اسعایۃ کذلک لکتابۃ فلہ ان یتسعی و لہ خیار ان یتفقہ لان المكاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لایرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتاب المقصودۃ لانہ عقد یقال و یفسخ و لیس فی الطلاق و العفو عن القصاص حالہ متوسطۃ فایبتناہ فی اکل تجزئ للمحموم و الاستیلاء و تجزئ عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ و فی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالام ملکہ بالضممان فاکمل الاستیلاء۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس بقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمالی کر کے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو بقدر آزاد کیا اس بقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہو لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اسکو تعزیرات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہو اسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیۃ یعنی مملوکیۃ جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدمی عورت کو طلاق دے اور آدمی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آنا و کرنے والے کا حق ہے اور رقیۃ حق شرعی یا بندہ کا حق ہے اور تعزیر کا حکم اس بقدر ہوتا ہے جتنا کہ تعزیر کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیۃ اور بات اصل یہ ہے کہ تعزیر اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اسکی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز نہ کرنا ہی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے بنو سکیں اور بیان ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیج و ہبہ میں خاصہ ہر معنی مثلاً آدھا غلام ہوا

یا سہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتناق کا تقریب بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا سوا
 ہر کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رہی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو
 وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزکہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتناق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
 غلام میں اسکو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور سولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقضیٰ ہے کہ وہ
 پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہننے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہو اور
 اپنی ذات کا مالک نہیں ہو اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولے کو یہ اختیار ہا کہ اس سے کمائی کر اگر باقی قیمت وصول
 کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اسکو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولے اسکو آزاد کر دے صرف مکاتب سے
 اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر اداے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جبکہ ایک جزو آزاد ہو کر رہے
 کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں
 ہے تو نسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اسکا اقالہ بھی
 ہو سکتا ہے اور نسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا تو اس سے یہ قرارداد ہے جب تو اسقدر مال غلام غلام قسط پر ادا
 کر دے تو آزاد ہو اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل نسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے
 اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق و عفو قصاص تو زمین کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہننے طلاق کو
 یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 ٹکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ یا ندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا
 تو جب اسنے اپنے شریک کے حصہ کا نادان اس جہت سے دیدیا کہ اسکی ملک فاسد کر دی ہے تو نادان دینے سے پوری باندی کا
 مالک ہو گیا تو استیلا دپورا ہو گیا۔ ف اسکی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اسکی بچہ پیدا ہوا
 اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے لطف سے ہے تو آدھی باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اسنے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
 بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکی فروخت نہیں جائے اور زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا نادان دے اور جب نادان دے
 وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اسکی ام ولد ہو جائیگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلا کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جائے
 ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو چارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جسنے
 اسکی بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خرید انہیں جاسکتا تو لا محالہ جانشک اسکا حصہ
 ہے اسیقدر ام ولد ہوا نہیں معلوم ہوا کہ استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں نہ بیک
 وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و مملوکی کے درمیان
 میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکی ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
 طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جسے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو نکاح کے حلال ہے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے
 یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب زمین دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہننے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جزو
 یا چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھایا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ زمین بچاؤ زیادہ ہوتا ہے
 طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہننے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
 طلاق دینا ہوتا ہے۔ و اذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشرکہما بائنا
 ان شاء عتق وان شاء ضمن شریکۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع لمعتق علی العبد والاولیٰ

للمعتق وان اعنق او استعس فالولاء بمنہما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعنق وان شاء استعس العبد والولاء بمنہما فی الوجہین و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا لیس لہ الا العتقان مع العسایۃ مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں میں شریک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول کر لے پھر اگر اسے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لیگا اور اس غلام کی دلاڑی اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کر کے وصول کر لی تو اسکی دلاڑی دونوں میں شریک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا ننگ دست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے اور ان دونوں صورتوں میں اسکی دلاڑی دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا ننگ دست ہو تو غلام سے کمائی کر لے اور دلاڑی فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - و ہذہ المساکۃ مجتہی علی حرفین احدہما تجزی الاعتاق و عند علی مابیناہ والثانی ان یسار المعتق لایقع سعایۃ العبد عندہ وعندہما ینع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نعیبہ ان کان غنیاً ضمن وان کان فقیراً استی فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ ثانی الشریک ولہ انہ حبست مالہ نعیبہ عند العبد فہ ان یضمنہ کما اذا حبست الریح لمبوب انسان والقتۃ فی صیغ غیرہ حتی ان یصنع بہ فعلی صاحب الثوب قیمۃ صیغ الآخر مومرا کان او معسرا لما قلنا فکذا ہنا الا ان العبد فقیر فیتسعیہ ثم المتعیر یسار التیسیر و ہوا ان یلک من المال قدر قیمۃ نعیبہ الآخر لا یسار النصار لانہ یعتدل النظرن الجانبین لتحقيق بقصدہ المعتق من القرۃ و ایصال بدل حق اسکت الہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فہم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایۃ فی حالۃ السیار والولاء للمعتق لان العتق کلمۃ من جنس عدم التجزی واما التخریج علی قولہ فخیار الاعتاق لقیام لک فی الباقی اذا الاعتاق یہ تجزی عندہ وانضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نعیبہ حیث یتنع علیہ البیع والہبتہ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعار لما بینا یرجع المعتق بما ضمن علی العبد لادقار مقام اسکت باداء العتقان وقد کان لہ ذلک بالاستسعار فکذلک للمعتق ولانہ ملکہ باداء العتقان ضمنا فیصیر کانت کل لہ وقد اعنق بعضہ فہ ان یعتق الباقی او یتعس ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجہ لان العتق کلمۃ من جنس حیث ملکہ باداء العتقان و فی حال عسار المعتق ان شاء اعنق لبقار ملکہ وان شاء استعس لما بیناہ والولاء لہ فی الوجہین لان العتق من جنس ولا یرجع استعس علی المعتق بما اؤدی باجماع مینا لانہ یسعی لفکاک رقبۃہ ولا یقفیہ دینا علی المعتق اذ لا شئ علیہ لعسرۃ بخلاف المربوبون اذا اعنقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃہ قد نکت او یقفیہ دینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعی رحمہ فی المومسر لقولہما وقال فی المعسر یقفی نعیبہ اسکت علی ملکہ یباع ویوبہ لانہ لا وجہ الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعایۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الكل للاضرار بالاسکت فتعین ما عیناہ قلنا الی الاستسعار سبیل لاداء لیتقیر الی الجنایۃ بل یتعنی علی احتباس المالۃ فلا یعیسا مالی الجمع بین القوۃ الموجبۃ لملکۃ والضعف السالب لہما فی شخص واحد - یہ مسئلہ باریک دو ملوک پر مبنی ہے اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے و انہین ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو حصہ شریک کا خاص نہ ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ المستبصر فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو مگر ہو تو صرف خاص میں جو اور غلام کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کر لے جیسے مثلاً ہو کسی آدمی کا کپڑا اڑا لیا کسی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے میں ڈالا جنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا ننگہ ست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اُس کا رنگ رک گیا ہے تو اُس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات کہ غلام بالکل فقیر ہو تو وہ غلام سے کمائی کر کے وصول کرنے پھر خوشحالی سے بیان مراد یہ ہے کہ اُس کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی استعمال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہو کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و قرب وہ اُس کو حاصل ہو جائیگا اور اُس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائیگا پھر اس مسئلہ میں دونوں اصلوں کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اُس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُن کا حکم نکالنا ظاہر ہے پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اُس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولادہ اُس کی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ بعد آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہو کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سودہ اسطرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اُس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اُس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سولے آزاد کرنے والے کے قبضے میں رہا اس کا بکایت کرنے یا اُس سے کمائی کر لینے کے اُس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا بیعہ وغیرہ کر کے جنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اُس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے اس وجہ سے کہ جب اُس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادا سے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمان مالک ہو گیا اگرچہ وہ مریخی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہو اور حالت یہ کہ اُس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری دلائیگی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادا سے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ ننگہ ست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے کیونکہ اُس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اُس کی ملکیت غلام کے پاس رک گئی ہے اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی دلائیگی کیونکہ آزاد ہونا اُسی کی طرف سے ہے اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کر لی ہے غلام اس مال کو اپنے آنا دکر کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُس کی ننگہ ستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اُس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرضن کا رویہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کا کرشن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اُس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال ہو

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہو اور اگر آزاد کرنے والا تنگہ ست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اُس کے مال پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگہ ستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہو کہ غلام سے کمائی کر اوسے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار دے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا خسار ہو تو جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی نہیں ہو لینے شریک اپنے حصہ کا مالک ہو حتیٰ کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہو اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہو کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنام پر ہو کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس ہوگی تو جب کمائی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دو وزن باتیں جمع نہونگی لینے آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہو اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت نثار ہوگی یعنی جسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قضا ہو۔ قال ولو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبہ بالعق سبی العبد لکل واحد منهما فی نصیبہ موسرین کان او معسرین عند ابی حنیفہ رحمہ وکذا اذا کان احدہما موسرا والاخر معسرا لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبہ اعققت نصیبہ فصار مکاتبا فی زعمہ عنده وحرم علیہ الاسترقاق فبصدق فی حق نفسه فینزع من استرقاقه ولا یتسع لانا یتقنا بحق الاستعارة کا ذبا کان او صادقا لان مکاتبہ او مملوکہ قلنا یتسع لانا ولا یختلف ذلک بالیسار والاعمار لانه حق فی الحالین فی احد شیان لان یسار المعق لا ینزع السعایہ عنده وقد تغذر التغمین لانکار الشریک فقیین الآخر هو السعایہ والولاء لهما لان کل منهما یقول عتقت نصیب صاحبہ علیہ باعتاقہ ودلا کوہ وعتقت نصیبہ بالسعایہ وولاء ودلی وقال ابو یوسف ومحمد رحمہ ان کان موسرین فلا سعایہ علیہ لان کل واحد منهما یزعم ان سعایہ بدعی الضمان علی صاحبہ لان یسار المعق ینزع السعایہ عندهما لان الدعوی لم تثبت لانکار الآخر والبراءة عن السعایہ قد تثبت لاقرارہ علی نفسه وان کان معسرین سعی لهما لان کل واحد منهما یزعم السعایہ علیہ صادقا کان او کا ذبا علی ما بینا واذ المعق معسر وان کان احدہما موسرا والاخر معسرا سعی للموسر منهما لانه لا یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ وانما یدعی علیہ السعایہ ولا یتبرأ عنه ولا یتسع للمعسر منهما لانه یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون یساراً للعبد عن السعایہ والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندہما لان کل واحد منهما یحیلہ علی صاحبہ وهو تبرأ عنه فیبقی موقفا لاسے ان یتفقا علی اعتاق احمد ہما۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہو تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگہ ست ہوں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور یوں بین دونوں میں اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگہ ست ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہو کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہو تو اسے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہو اب اُس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق نہ بنادے بلکہ اُس سے کمائی کرانے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہو کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہو خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ ہر حال یہ غلام اُسکا مکاتب ہو یا مملوک ہو لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کر سکتا ہو اور یہ حکم فوجہ تنگہ ستی یا خوشحالی کے مختلف نہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہو لینے خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رحمہ کے نزدیک اس امر سے نہیں وکتی کہ غلام سے سعایت کر اوسے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہو بلکہ وہ اٹا دے گی ہو تو دوسری بات رہی یعنی یہی اختیار ہو

کہ غلام سے کمائی کر لے اور اُسکی دوازدون شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اُسکے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی دوازدہ سی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی دوازدہ سی کی ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہے ہر بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اُسکا دعویٰ اپنے شریک پر سوجہ سے ثابت نہو کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونوں شریک تنگ دست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا دعویٰ خواہ چھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہے اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگ دست ہونے کے تادان کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگ دست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نہ کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگ دست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا اور اس غلام کی دوازدہ صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اُسکی دوازدہ متوقف رہے گی یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں۔ تو دوازدہ اسی کی ہو جائیگی کیونکہ حق دوازدہ دونوں سے باہر نہیں ہے۔ ولو قتل احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار عند الفوحر وقال الاخران دخل فوحر فمضى القدر ولا یدرے دخل ام لا عتق النصف وسعی لهما فی النصف وبذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف وقال محمد رحمہما فی جمع قیمۃ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ محمول ولا یمکن القضاء علی المحمول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدنا الف درہم فانه لا یقضی لشیء للجہالة کذا ہذا ولما انا یتقنا بسقوط النصف السعایۃ لان احدہما حانت یقین بمعرفۃ التفریق بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الكل والجہالة ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا عتق احد عبدہ یہ لا بعینہ لعلینہ ونسبہ و مات قبل التذکرۃ والبیان وینالی التفریع فیہ علی ان الیسار ہل یمنع السعایۃ اولایمنعہما علی الاختلاف الذی سبق۔ اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں شغل زیادہ داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو ادا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدمی قیمت کے واسطے دونوں کے لیے کمائی کرے گا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سہی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اُس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہمہ میں سے ایک شخص پر ہیں تو محمول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی بیان ہے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہر آدمی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً چھوٹا ہو گیا اور آدمی سعایت ساقط ہونے کے باوجود دیکھو کہ یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور محمول ہونا اس طرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انہیں کون چھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اُس میں زیادہ اس مکان میں آیا ہو گا یا نہ آیا ہو گا تو ہر حال ایک کی قسم چھوٹی ہوئی تو آدمی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدمی کو دونوں پر بھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ غیر مسین یا مسین کر کے آزاد کیا لیکن جبکہ مسین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یہ بیان کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سہی کرے پھر مسئلہ میں تفریق کرنا اس بنا پر ہو گا کہ دونوں میں سے جو شخص تو نگر ہو تو کیا غلام کی سعایت متنع ہوگی یا نہ ہوگی اور یہی اختلاف ہے۔

جواب میں بیان ہوا ہے کہ امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک منہج ہے۔ ولو حلفا علی عبدہ من کل واحد منہما لاحد بہما لم یعتق واحده منہما لان المقضی علیہ بالعتق تجہول وکذلک لمقضیہ دفعقا حشت البجالة فانتہی المقضار و فی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فعاب المعلوم الجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زمین پر اسے تو میرا غلام آزاد ہو اور دوسرے نے کہا کہ نہ اسے تو میرا غلام آزاد ہو پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دریافت ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہو گا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہو اور وہ جہول ہے اور سب طرح جو غلام آزاد ہو اور جہول ہے تو یہاں بہانت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ جہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کہ جہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن واحد جماعتی نصیب الاب لانه ملک شقص قریبہ وشر اوہ اختاق علی مامر ولا ضمان علیہ علم الاخر انہ ابن شریکہ اولم یعلم وکذلک اذا ورثاہ و الشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبہ وان شاء استسع العبد و ہذا عند ابی حنیفہ و قتال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسر سے الابن فی نصف قیمتہ لشریکہ ہے اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تادان واجب ہو گا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور سب طرح اگر دونوں نے یہ چھو کر ہیراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے چھو کر سے کماٹی کر کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ ہیراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہو گا اور اگر تنگ دست ہو تو بیٹا اپنی آدمی قیمت اسکو کماٹی کر کے ادا کرے۔ و علی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بہتہ او صدقۃ او وصیۃ و علی ہذا اذا اشتراہ رجلان احدہما قد حلف لبعثہ ان یشترئ نصفہ لورایا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور مہیہ بننے کے بطور صدقہ یا بطور وصیت بنانے کے مالک ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خرید لیا حالانکہ ایک نے قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آج خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا انہ ابطال نصیب صاحبہ بالا اعتاق لان شراء القریب اعتاق و صار کما اذا کان العبدین جہیمین فاعتق احدہما نصیبہ ولانہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارک فیما ہو علیہ العتق و ہوا الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بعن عمدۃ الکفارة عندنا و ہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف بالبسار فالاعسار فیسقط بالرضار ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ و ہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یہاں علی السبب کما اذا قال لیغیرہ کل ہذا الطعام و ہو مملوک للامر ولا یعلم الامر بلکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے بیٹے کا حصہ بنا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر پھر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تادان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگ دستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہو تو تادان سا تھو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ بگاڑ بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو یہی حکم ہو گا اور یہی امام سے ظاہر روایت ہے کیونکہ حکم کا مارتو طت پر ہو جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام

کھالے حالانکہ اسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ سیری ملک ہو حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا۔ تادم ان لازم ہونگا اگرچہ اسکو علم نہ تھا۔
 کما فی العینی۔ وان بد الا اجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر ہو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن البائع
 ماضی بافساد نصیبہ وان شارب تسع الا بن فی نصف قیمتہ لاجتباس بالیہ عندہ و ہذا عند البی حنیفہ حر لان یسار
 المعق لا یمنع السعایہ عندہ وقال لا خیار لہ لیضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار۔ المعق ینع السعایہ عندہ اما اور اگر پہلے
 اجنبی نے یہ چھوکر آدھا خریدا پھر چھوکر کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اسکا باپ خوشحال ہو تو اجنبی کو اختیار ہو جائے باپ سے
 تادم ان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بچاؤنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اسکی نصف قیمت کمالی کر کے وصول کرے کیونکہ
 بیٹے کے پاس اسکی مالیت رکی ہوئی ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا کسی
 کرنا متنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سہمی کرانے کا اختیار نہیں ہو بلکہ باپ اسکی نصف قیمت تادم ان بھرے اسواسطے کہ صاحبین
 کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہو کہ غلام پر رعایت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنہ وہو موسر
 فلا ضمان علیہ عند البی حنیفہ حر وقال لیضمن ما اذا کان موسر او معناه اذا اشتری نصفہ ممن یمک کلمہ فلا لیضمن لبالعہ
 شیئاً عندہ والوجہ قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جسے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
 اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہو گا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ بد شخص اسکا بچہ
 بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن ہونگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے۔
 فتسبیحیچنہ والا عند اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر انہیں دو شخص شریک ہوں اور
 باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ واذا کان البسایہ بن ثلثہ نفر فہ براجہ دم وہو موسر ثم
 اعتقہ الآخر ہو موسر فارادوا البضمان فلما کت ان یضمن المد برثلث قیمتہ فنادوا لیضمن المعق والمدر بران لیضمن المعق ثلث
 قیمتہ مدر بران لیضمنہ الثلث الذی ضمن و ہذا عند البی حنیفہ حر وقال لا البعد کلہ الذی دبرہ اول مرۃ لیضمن ثلثی قیمتہ لشرکیہ موسر
 کان او معسر۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو میں ایک نے اسکو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہو پھر دوسرے نے
 اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہو پھر انہوں نے اپنا تادم ان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہو کہ مدبر کرنے والے
 سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تادم ان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تادم ان نہیں لے گا اور مدبر کرنے والے کو
 یہ اختیار ہو کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تادم ان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو
 تادم ان دی جو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسکی شخص
 کا ہو جسے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہو اور مدبر کرنے والا اسکی دو تہائی قیمت اپنے دو وزن
 شریکوں کو تادم ان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو۔ واصل ہذا ان التدریر تجزئ عند البی حنیفہ حر خلاف لما
 کالاعتاق لانه شعبۃ من شعبۃ فیکون معتبر بہ ولما کان تجزئ عندہ اقتصر علی نصیبہ وقارفسد بالمدریر نصیب الآخرین
 فلکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکاتب او لیضمن المدبر او یستعس البعد او یتکر علی حالہ لان نصیبہ ہ
 علی ملکہ فاسد بافساد شریک حیش سد علیہ طرق الانتقاع بہ بیعا و ہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما المعق تعین حقہ
 فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فہو جہ للساکت سببا ضمان تدبر المدبر و اعتاق ہذا المعق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون
 الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہوا الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا واکن ذلک فی التدریر لکونہ قابلاً للقتل
 من ملک الی ملک وقت التدریر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین فلا بد
 من رضا مالک کاتب لیسفحہ حتی یقبل الانتقال فلنہ لیضمن المدبر ثم المدبر ان یضمن المعق ثلث قیمتہ مدر برانہ افسد علیہ

نصفیہ مدبر اور رضمان بتقدیر بقیمۃ التلک و قیمتہ المدبر ثلثا قیمتہ قاعلی ما قالوا ولا یقیمۃ قیمۃ ملکۃ بالرضمان من جهة اساکت
لان ملکۃ ثبتت مستنداً و ہذا ثابت من وجہ دون وجہ فلا یطہر فی حق التصفین والوالدین لمعتق والمدبر ثلثا ثلثا
للمدبر و الثلث للمعتق لان العبد معتق علی کلہما علی ہذا المقدار و اذا لم یکن التذیر متجہ یا عنہما صار کلہ مدبر للمدبر و قد
نصف شرکیہ لما بینا فیقیمۃ ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه رضمان تلک فانیۃ الاستیلا و بخلات الاعتاق لانه رضمان
جنایۃ والوالد کلہ للمدبر و ہذا ظاہر۔ اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور حنفیوں
کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب
امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ مرت مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرے دن کا حصہ
بگاڑ دیا تو باقی دوسرے کیون من سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کر دیں یا آزاد کر دیں یا سکا
کر دیں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کماٹی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اسکی ملک میں باقی
ہو گا شرک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہو کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھا نا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہوگا
بہر جب دونوں میں سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اسکے قاط
ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے
شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان
میں اصل یہی ہے کہ عرض ہو حتی کہ چارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان
لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں
یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل یرسکات ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر
سکات کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اسکی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا
البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شرک خاموش اس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے
سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور رضمان کا انداز
اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جسکا
مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اسکو شرک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ
خاموش کو تاوان دیکر اسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر
اصلی حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا
تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاہ آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی شرک ہوگی
یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر ہی
انداز سے واقع ہوا ہے اور ہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا انکے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرے
والے نے مدبر کیا پورا غلام اسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونوں شرکیوں کا حصہ بگاڑ دیا جسکا کہ بیان ہو چکا تو انکے واسطے ضامن
ہوگا اور یہ ضامن بوجہ خوشحالی یا ننگہ دستی کے مختلف نہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ رضمان قمار حاصل کرنے کا
معاوضہ ہے تو استیلا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شرکیوں میں ایک نے شرک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف
قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلات آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور نہ ہی ولاہ تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی
ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ و اذا كانت جاریۃ بین جلیین زعم احدہما انہا ام ولد لصاحبہ فانکروا لک الآخر فی حق قوفۃ

یومادو یوماً منہم للمکر عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ان اشار المنکر استسجۃ الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم تكون حرۃ لا یبیل علیہا
لہما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ القلب اقرار المقر علیہ کا نہ استولہ بانصار کما اذا اقر المشتري علی البائع انہ اعتق بیع
قبل البیع یجعل کا نہ اعتق کذا ہذا فیمتنع الخدمۃ و یغیب المنکر علی ملک فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایۃ کام ولہ
النصرانی اذا اسلمت لابی حنیفہ رحمہ ان المقر لصدق کانت الخدمۃ کلہا للمکر ولو کنہ کانت لہ نصف الخدمۃ
فیثبت ما ہو المیتقن بہ و ہو النصف ولا خدمۃ للشریک الشاہد ولا استسجۃ لانه تیر عن جمیع ذلک بدعوی
الاستیلا و الضمان والاقرار بموسیۃ الولد یتضمن الاقرار بالنسب و ہذا امر لازم ولا یرتد بالرق فلا یکن ان یبیل
المقر کالمستولہ اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو آئین سے ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہو اور
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز وقت کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ یا ہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہو
میسر کوئی راہ نہیں ہے لینے اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اس کے ادب پیر آگیا خود اس نے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہ ایسی صورت
ہو گئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اس سے بیس سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہو پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم بیان ہو گا پس مقر کے واسطے خدمت لینا منع ہے اور منکر کا حصہ حکم ہرین اسکی ملکیت پر باقی ہے پس آزاد ہونے
کے واسطے یہی ہو گا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی
یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اسکو حبیہ ٹا بنایا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا
تامان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہو گیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے
نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رو نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بینہما فاعقبا احدهما
و ہو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن نصف قیمتہا۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک
ہو باین طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اسے بچہ ہوا جبکا دو وزن شریکوں نے ساتھ ہی دعویٰ کیا حتیٰ کہ دونوں
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دو وزن کی ام ولد ہو گئی پھر ایک نے اسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تادل
نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی نصف قیمت تامان سے اسکی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتا۔ لان مالۃ ام الولد غیر تقوۃ عنده و تقوۃ عندہما و علی ہذا الاصل تبنی عدۃ من المسائل اور دنا
فی کفایۃ المنتہی وجہ قولہما انہا منتفع بہا و طیا و اجارۃ و استیجارا و ہذا ہوا دلالتہم بالتقوم و بالمتناع بہما لا یسقط تقوۃما
کما فی المدبر الاثر سے ان ام ولد نصرانی اذا اسلمت علیہا السعایۃ و ہذا آیتہم بالتقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا
قنۃ علی ما قالوا لغوات منقۃ البیع و السعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفاتۃ منقۃ البیع اما السعایۃ والا خدم
فباقیان ولا ابی حنیفہ رحمہ ان تقوم بالا حراز وہی محرزۃ للنسب لا للتقوم والا حراز للتقوم تابع ولہذا لا تسعی لغرم
ولا وارث بخلاف المدبر و ہذا لان السبب فیہا تحقق فی الحال و ہوا بحزنیۃ الثابتہ بواسطۃ الولد علی ما عرف

فی حرمة المصاهرة الا ان لم يظهر علمه في حق الملك ضرورة الانتفاع فعل سبب في اسقاط التقوم وفي المذهب يعقد السبب بعد الموت وانتفاع البيع فيه التحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النفرانی قضیتا مکا بتمتھا علیہ دفعا للنفر من الجانبین وبل الکتاب لا یفتقر وجوب الے التقوم۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جنکو مجھے کفایہ المغنی میں ذکر کیا ہے اور قول جنین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اور اس کی فروخت منع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا جو جیسے مدبرین ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نفرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت پر نسبت محض باندی کے بتائی جاتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور ہر کمائی کرنا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالدار کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالدار کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالدار کے لیے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی فرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے برخلاف مدبر کے جس میں ہر دوام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ خویشیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساٹھ ہونے میں سبب اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہوگا اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے کہ مدبر کو نفع کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نفرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو جیسے یہ حکم دیا ہے کہ نفرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی یعنی نفرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نفرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ ملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثة اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدهما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدهما حر ثم مات ولم یبق عتق من الذی اعبد علیہ القول ثلثا باراً و نصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ اللہ لا فی العبد الا خیر فانه یعتق رابعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے ہیں اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد کر یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولے نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا پھر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہوگا۔ اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے پس اگر اس نے اصل کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ بعد آزاد ہو گیا

بہر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اسے کلام اول میں لکھا کہ جو غلام حاضر رہا یہ
مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اسے لکھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو یہ خبر ہو گئی کہ چونکہ جو حاضر رہا
دوسرے حقیقت آزاد ہو اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور لکھا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر
اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہو اور اگر دوسرے کلام سے حاضر رہا تو ناجائز آزاد اور تیسرا غلام جو آزاد
اگر مولیٰ مر گیا تو حکم مذکور کتاب بر-ع- انا الخارج فلان الایجاب الاول دایرہ میں دینے کا ثابت ہو الہدیٰ علیہ
علیہ القول فاد جب عتق رقبۃ بینہما لاسوا انہما فیصیب کلہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب
الثانی ربعا آخر لان الثانی دایرہ میں دینے کا ثابت ہو فیقتضیٰ منہما غیر ان الثابت استحقاق نصف الحرۃ
بالایجاب الاول فشیء النصف المستحق بالثانی فی نصفہ فما اصاب المستحق بالاول لغا و ما اصاب
الغایر یبقی فیکون لہ الریبع فتمت لثمنہ الاربع ولانہ وارید ہو بالثانی لیمتق نصفہ و وارید بہ الداخل لیمتق
ہذا النصف فیمتق فیعتق منہ الریبع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فیمتق لہما دار الایجاب
الثانی میں دینے کا ثابت قد اصاب الثابت منہ الریبع فکذلک لیمیب الداخل و ہما لیمتق لان انہ دایرہ میں ہما
وقضیتہ التثقیف و اما نزل الی الریبع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول لکما ذکرنا ولا اشتقاق
للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور کل جانے والے کے درمیان دایرہ میں
اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہو کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف ہو جائیگا یعنی کل کے
میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہو لیکن جو حاضر رہا ہو دوسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھا
ہو گیا لیکن صرف اسکو چھائی ملا اسواسطے کہ حاضرین سے آدھا ہو جب پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پہلا
تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ بھی ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں
پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اسکا پون آدھ
ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد
ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد ہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ہو گیا پس دوسرے کلام
سے جو چھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تمام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک برہ آزاد ہو تو
اس کے اور حاضر کے درمیان دائرہ ہوا حالانکہ اس میں سے حاضر کو چہارم ملے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسبقہ دیا جائیگا پس تیسرے میں سے
چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ برہ بیشک ان دونوں میں دائرہ ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا ہو جائیگا لیکن حاضر
کے واسطے آدھے سے آخر کو چہارم اسواسطے رکھا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہو جبکہ ہم ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے
واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی - اس مسئلہ کی مثال یہ ہو کہ زید کے تین غلام تھے
ان میں سے لکھو و بدھو اس کے پاس آئے اسے لکھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر لکھو نکلیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد
ہوا پھر لکھو آیا پھر زید نے لکھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو آدھا لکھو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے
آدھا پہلے سے آزاد ہو تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول منہ
فی المرض قسم الثالث علی ہذا وشرح ذلک ان یجمع بین سهام العتق وہی سبعة علی قولہما لانا یجعل کل رقبۃ علی
اربعۃ لاجتئنا الی ثلثہ الاربع فنقول لیمتق من الثابت ثلثہ اسہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان
فیبلغ سهام العتق سبعة و العتق فی مرض الموت وصیۃ و محل لغا و اما الثالث فلا بد ان یجعل سهام الورثۃ نصف

ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعة وجمع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ لیسعی فی اربعۃ وبعیق من ابیاقین
 من کل واحدہما سہمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رحمہما کل
 رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فقط سہام العتق لیسہم وحصار جمیع المال ثمانیۃ وعشر وبقی الخرج
 مامر۔ پیرام محمد نے جان صغیرین کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مرنے
 مرض الموت کا بیمار تھا لینے آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کر دو کہ مولیٰ کا
 تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے ہون اور باقی دو ذون میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا
 اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شخص کے قول پر آزاد کیا
 کے سب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہر تینوں چوتھائی کی فردت ہو پس ہم کہتے
 ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو
 حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہو تا ہے کہ گویا
 مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو حالہ دار فون
 کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف ہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے کہ
 پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے
 واسطے کئی کر کے ادا کرے اور باقی دو ذون میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہو گئے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں
 کے لیے کئی کر لیا اور جب تو غور کر کے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مرین بیت کے ترکہ سے کل سات حصہ
 ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی لینے چودہ حصہ وارثوں کے ہوئے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ
 کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے اُن کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے
 چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے
 و لو کان ہذا فی الطلاق و بہن غیر مدخولات و مات الزوج قبل البیان سقط من ہر الخارج ربع و من ہر
 اثباتہ ثمانۃ و من ہر المدخلۃ ثمنہ۔ اور اگر اُس نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر
 نبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے والی کے ہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے ہر سے آٹھ حصوں میں کے تین
 حصہ اور تیسری آنے والی کے ہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل
 دخول کے طلاق دینے سے نصف ہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں ہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے
 آمین اور اُس نے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر ایک دہان ہو جو درہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آئی
 پھر شوہر نے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے ہر میں سے جبکہ ساقط ہو اُسکا حکم کتاب
 میں خود ذکر کیا ہے۔ قیل ہذا قول محمد رحمہما خاصۃ وعندہما یسقط ربع و قیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق و تمام
 تقریراتہما فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عدت
 آنے والی کا بھی چھ۔ م ہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں
 اس مسئلہ کی پوری تقریرات مذکور ہیں۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی
 صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بنو مکاتب کے ہے کیونکہ حیوۃ مولیٰ نے کلام کیا ہے اُسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاصل
 کی جانب پھرتا ہو یا ہر گیا اُسکی جانب پھیرتا پھر حیوۃ تک مولیٰ کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دو ذون میں سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہو اور ایک راہ سے آزاد ہو تو جب حاضر رہنے والا شل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہو اکیس کو دوسرا کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہو لیکن اُس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چارم طائر تیسرے آنے والے کو آدھا لگایا اور ہر طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہو کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہو تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اُس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چارم ہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہو تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑ جائیگا۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حرفیلع احدہما اومات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم یبق محلا للعتق اصل بالموت وللعق من جمیع البیع وللعق من کل جبہ بالتدبیر فتعین الآخر دلانہ بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر البقاء الانتفاع الی موتہ والمقصود ان ینافیان العتق الملتزم فتعین لہ الآخر دلانہ وکذا اذا استولد احدہما للمعتنین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقیین لا طلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع مالم یبق المحفوظ عن ابی یوسف حم والبتہ والتسلیم والصدقہ والتسلیم بمنزلہ البیع لانہ تملک اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ تیسری موت کے بعد آزاد ہو تو دوسرا غلام آزاد ہو یا پادگیا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیچ کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا بد بوجہ کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولیٰ نے جسکو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا بد بوجہ کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اُس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اُس آزادی سے مخالفت ہیں جو اُس نے اپنے اوپر لازم کی متعین یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو دلیل ملتی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہو اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیان ہوں اور اُس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکرام دل نہ دیا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھیں دونوں دلیلون مذکورہ بالا کے۔ پھر بیچ صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہو خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بلع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جاکر ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہو اور بات اس کے اندر وہی ہو جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہین جو اوپر ذکر فرمائی ہیں پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہو کہ اگر دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے فحاش میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہیکر کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہو کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے و یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہو کہ اُس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہو۔ وکنز لک وقال لامرأیہ احدکما طالق ثم مات احدہما لما قلنا وکنز لو طی احدہما لما تبین۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہو پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اس طرح اگر اُس نے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لامرأیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفہ وقال یعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدهما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوۃ فتعینت الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولان الملک قائم فی الموطوۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معنیۃ فکان

وطیہا حلالاً فلا یجوز بیان ولہذا حل وطیہا علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ
 بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تعلیہ والوطی یصادف معینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصل
 من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی بدل علی استبقار الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من طویہا
 قضاء الشهوۃ دون الولد فلا یصل علی الاستیقار۔ اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں
 میں سے ایک سے حل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اس واسطے کہ وطی حلال
 نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو جس سے اُس نے وطی کر لی اُس میں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے
 دوسری متین ہو گئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی
 کی اُس میں ملک قائم ہو کیونکہ آزادی کا واقعہ کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہوا اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس
 ایسا کرنا اُسکے قول میں کابیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر نفوی نہیں
 دیا جائیگا (بھرا کر بوجھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام محل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکہ حلال
 ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جادے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقعہ ہونا بیان
 پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جادے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں
 ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے لہٰذا جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصل مقصد
 یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے جس باندی سے وطی کی اُس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی
 حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اسکا مقصد یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی ہی
 کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامۃ ان کان اول ولدت لہ من غلاما فانت حرۃ فولدت
 غلاما وجاریۃ ولا ممدی لہما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما عتق
 فی حال وہو اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالبشرط والجاریۃ لکن ہما تبعوا لہما اذا لام حرۃ حین ولدتا وتہا تہا
 فی حال وہو ما اذا ولدت الجاریۃ اول لہ عدم الشرط فیتق نصف کل واحدۃ منہما وسیعی فی النصف اما الغلام یرق
 فی الحالین فلہذا یكون عبد وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود اولاد انکر المولے والجاریۃ صغیرۃ فالقول
 قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یمین واحد منہم وان کل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام
 حرۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکن ہما لفقہا فاعتبر النکول فی حق حرۃ ہما نفقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تنق شیا
 والمسالۃ بجالہا عتقت الام بنکول المولیٰ خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ البکیرۃ صحۃ
 النکول بتتبی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ البکیرۃ ہی المدعیۃ بسبق ولادۃ الغلام والام
 ساکتہ ثبت عتق الجاریۃ بنکول المولے دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانه استخلاف علی فعل البیہ
 وبہذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجہ فی کفایۃ المنتہی۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تجھے لڑکا ہو تو آزاد
 ہو پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کن ہو تو ادھی مان اور ادھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام
 ہو اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی
 اُسکے تابع ہو کر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ مان جو وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں مان اور لڑکی دونوں غلوک ظہر فی بین یعنی
 جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا حکم دیا گیا کہ ادھی باندی اور ادھی لڑکی آزاد ہو اور ادھی قیمت کے
 واسطے دونوں کو لے کر رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہٰذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولیٰ نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہی تھی تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم بجا نیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد ہو گا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہو اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہی تو مولیٰ کا قسم سے انکار کرنا مان اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہو گا پس دونوں آزاد ہو جائیگی اور اگر یہ لڑکی بالائے ہوا اور اس نے اپنی آزادی کا وہ کچھ دعویٰ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولیٰ کے انکار قسم سے فقط ان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالائے لڑکی کے حق میں مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہو معتبر ہو گا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرا یا جائے کہ بر بنار دعویٰ ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی ہو گا اور اگر لڑکی بالائے ہوا ہی دعویٰ کرے کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی مان خاموش ہو تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور مان آزاد ہوگی کیونکہ مان کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر ہو گا اور جن صورتوں میں مولیٰ سے قسم لینا منظور ہو تو اس کے علم پر قسم بجا نیگی لینے والے میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم بجا نی ہے اور اس نے بیان سے وہ صورتیں جو چنے کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ کتاب کفایۃ المنتہی اس زمانہ میں مفقود ہو اور جامع صغیر کی شروح میں ان صورتوں کی تفصیل چھپے صورتیں مذکور ہیں اور انچھ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائی ہیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہو تو حکم یہ ہو کہ کوئی آزاد ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو تو حکم یہ کہ مان آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا۔ مع۔ قال اذا شهد رجلان علی رجل انہ اعتق یا حد عبدا یہ فالشہادۃ باطلۃ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ان یکون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی مانگ ہے مگر اگر ایک وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہو تو استحسانا جائز ہو اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے لینے کا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آزاد ہو گا ولان شہدائہ مطلق احدی نسائہ جائزۃ الشہادۃ ویجوز الزوج علی ان یطلق احدہن و ہذا بالاجماع وقال ابی یوسف ومحمد رحمہما الشہادۃ فی العتق مشل ذلک۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہو اور شوہر پر چرک پڑے گا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہو اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم کہ یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعویٰ العبد عند ابی حنیفہ رحمہ وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحہ مقبولۃ من غیر دعویٰ بالاتفاق والمسالۃ معروفۃ واذا کان دعویٰ العبد شرطاً عندہ لا یحقق فی مسالۃ الکتاب لان الدعویٰ من المبحول لا یحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط فلتقبل الشہادۃ وان الغدیم الدعویٰ اما فی الطلاق فغدر الدعویٰ لا یوجب خلا فی الشہادۃ لانا لیس بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتق احدی امیتہ لا تقبل عند ابی حنیفہ رحمہ وان لم یکن الدعویٰ شرطاً فیہ لانا لیس بشرط الدعویٰ لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشا بہ الطلاق والعتق لم یجب لا یوجب تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین و ہذا کما اذا شہدا فی صحۃ علی انہ اعتق احد عبیدہ اما اذا شہدا انہ اعتق احد عبیدہ فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحۃ او فی مرضہ وادار الشہادۃ فی مرض موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التمدیر حیثما وقع وقع وصیۃ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ وایضاً فی التو انما ہو الموصی وہو معلوم وجعۃ خلعت وہو الوصی او الوارف ولان العتق فی مرض الموت یصح بالموت فیہما انصار

کل واحد منهما خصما متعینا ولو شهدا بعد موته انه قال فی صحۃ احدہما حر قد قبل لا تقبل لانه لیس بوصیۃ وقیل لقبول
 لاشیوع - عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدولت دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدولت دعوی کے بالاتفاق
 مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے بھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط طہر اتوجاب صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق
 نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہوگی اور عتق
 کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے یہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہونے سے گواہی
 میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی
 دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں
 دعوی شرط نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دعوی شرط نہونام صرف اسوجہ سے ہے کہ آزاد کن فرج کے حرام ہو جانے کو تضمن ہے تو طلاق کے
 مشابہ ہو گیا مگر امام رحمہ کے نزدیک بہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے صیاح کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے
 کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہوگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ
 دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی
 دی کہ اُس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے
 اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استثنائاً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال
 میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی کو
 یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اسکا خلیفہ موجود ہے یعنی اسکا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل
 سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ
 متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ
 تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قیل ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول
 ہوگی کیونکہ آزاد دی ہاں دونوں میں پھیل گئی ہے یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلا جس سے ہر ایک مدعا علیہ کا
 مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یرباب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن کان اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فهو حر و لیس لم
 مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیرہ یوم اذا دخلت الدار انه اسقط الفعل ودعوضہ بالتقوین فکان
 المعبر قیام الملک وقت الدخول وکذا لو کان فی ملک یوم حلف بعد فقی علی ملک حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے
 کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اسکا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اسنے ایک
 مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے جو یہ کہا کہ اسدن میرا ہر مملوک تو اسکا یہ معنی ہیں کہ جس دن میں
 گھر میں داخل ہوں لیکن اسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ مجبور دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور
 اسطرح اگر قسم کے وقت اسکی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اسکی ملک میں رہا یا شاک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہو مگر یکن قال فمیں یومئذ لم یعق لان قوله کل مملوک لی للتحلل والجزا

حرۃ المملوک فی الحال الا انہ دخل بشرط علی الجزاء تاخرالی وجود الشرط فیتق اذ البقی علی ملک الی وقت الذی
ولایتناول من اشتراہ بعد الیمین۔ اور اگر اسنے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدہ ہو غلام آزاد ہو گا اس واسطے کہ
میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہو جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہو وہ آزاد ہو جائے لیکن
جو نہ جزاء پر بشرط داخل ہو تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوئی پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہو
اگر اسکی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اسکو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہو گا۔
ومن قال کل مملوک لے ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکر لم یعتق و ہذا اذا ولدت ستمۃ اشہر فصاعدا ظاہر
لان اللفظ للحال و فی قیام الحکل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحکل لبعده و کذا اذا ولدت لاقل من ستمۃ
اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق و المخبین مملوک تبعاً للام لا مقصودا ولا نہ عضو من وجہ واسم المملوک
یتناول النفس دون الاعضاء ولہذا لا یلک بیعہ سفردا قال البعد الضعیف وفائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ
انہ لو قال کل مملوک لی بدخل الحکل جمعا لہا۔ اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک ذکر یعنی
نرینہ آزاد ہو اور اسکی باندی حاملہ ہو اس کے لڑکا پیدا ہو تو وہ آزاد ہو گا اور یہ اسوقت ہو کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو
ظاہر ہو کہ آزاد ہو گا کیونکہ اسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہو اور کہنے کے وقت اس محل کے موجود ہونے میں شک ہو
کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کثرت حد محل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت محل
کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد ہو گا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہو لینے کا مل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں
کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہو خود مملوک مطلق نہیں ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہو اور مملوک کا لفظ اعضا کو
شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہو اور اسی جہت سے محل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ
ذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہو کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں محل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال
کل مملوک انا فہو حر بعد غدا و قال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غدا عتق الذی
فی ملکہ یوم حلفت لانه قوله انا فہو حر لانہ حلف لہ انما انک کذا و کذا ویراد بہ الحال و کذا یتصل لہ من غیر قرینۃ
وللاستقبال بقربۃ سین اوسوف فیکون مطلقاً للحال فکان الجزاء حرۃ المملوک فی الحال مضاعفالی ما بعد
الغدا فلا یتناول ما یشتري بعد الیمین۔ اور اگر اسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہو گا کہا کہ ہر میرا مملوک
کل کے بعد آزاد ہو اور قسم کے وقت اسکا ایک مملوک ہو پھر اسنے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد وہ آیا تو قسم کے روز جو مملوک اسکی
ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا کہ میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہو چنانچہ بولتے ہیں کہ میں
اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدین قرینہ کے
فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال ملک ہو وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خرید ہو
وہ اس میں شامل نہیں ہو گا۔ ولو قال کل مملوک انا فہو حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوک کا
آخر فالذی کان عنہ وقت الیمین بہ برد الآخر لیس بہ برد وان مات عتق من الثالث وقال ابو یوسف رحمہ فی
النواذر لعیق ناکان فی ملک یوم حلفت ولا لعیق ما استفاد بعد الیمینہ و علی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو
حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بینا ہ فلا لعیق بہ ما سئلک ولہذا صار ہو مدبرا دون الآخر ولہذا ان ہذا ایجاب
عتق و ایصار حتی اعتبر من الثالث و فی الوصایا تعتبر الحال المنتظرۃ والحال الہیئۃ الایری انہ بدخل فی الوصیۃ
بالمال ما یتقیہ بعد الوصیۃ و فی الوصیۃ لا دلالات من یولد لہ بعدہ والایجاب انما یصح منضا قال الی مالک اولی

سببہ فمن حیث انه یجاب لعق یتناول العبد المملوک اعتبار اللہ حالہ الرابنہ فیصیر بدراحتی یوزر سببہ ومن حیث انه یصار لتناول الذی یشترہ اعتبار اللہ حالہ المملوۃ ویری حالہ الموت قبل الموت حالہ التملک استقبال محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانه قال کل مملوک لی او کل مملوک المملک فهو جہ بخلان قولہ بعد عند علی ما تقدم لانه تصرف واحد و یجاب لعق و لیس فیہ ایضاً و اللہ حالہ محض استقبال فاخر قائل الیقین انہم یجمعون بین الحال والاستقبال لاننا نقول نعم لکن بسببین مختلفین ایجاب عتق و وصیتہ و انما لا یجوز ذلک بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا کرم مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری شے کے بعد آزاد ہو تو قسم کے وقت اسکا ایک مملوک موجود ہو پھر اسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہو وہی مدبر ہوگا اور دوسرا ہم نہیں ہوگا اور اگر مولی انتقال کر گیا تو اسکی تہائی سے دو وزن آزاد ہو جائیگے اور امام ابو یوسف نے نوادین کہا کہ قسم کے روز جو اسکی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے چل گیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسطرح اگر اسنے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مردن تو وہ آزاد ہو تو بھی یہی حکم ہو امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک ہو وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگا دوسرا نہیں ہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی میت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اسکی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا مالک یا سبب مالک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے جو مملوک کہ فی الحال اسکے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائیگا حتی کہ اسکی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اسکے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اسکی ملک میں آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اسکی ملک میں کچھ مملوک آدین یا نہ آدین تو یہ لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قنون میں فرق ظاہر ہو گیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تنہا حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بات تنہا جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا واجب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب ہو۔

باب العتق علی محض

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ قاضی ہو کہ محض اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں انکو کھلی کہتے ہیں اور جو وزن سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعترق عبده علی مال فقبل العبد عتق و ذلک مثل ان تقول انت حر علی الف درہم او بالفت درہم و انما یعتق بقبولہ لانه معاوضۃ المال بغير المال او العبد لا یمک لنفسه ومن قضیۃ المعاوضۃ بیوت الحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حراً و

ما شرط وین علیہ حتی تصح الکفالتہ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المتافی و ہو فیام الرق علی ما عرفت و مطلق
لفظ الممال فیظم انواعہ من التقدیر و العرض و الحیوان و ان کان بغیر علیہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشاہد انکاح
و الطلاق و التصلیح عن دم الہمد و کذا الطعام و الحلیل و الموزون اذا کان معلوم الجنس و لا تصرفہ جملۃ الوقت
لانہا یسیرۃ۔ جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ ہو
کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہو یا بعض ہزار درہم آزاد ہو پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ
بغیر مال ہی اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ
فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو
مال شرط کیا تھا وہ غلام پر تصرف رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا قلیل ہو جا
و جائز ہو بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو کتابت کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال
کے ساتھ اسکے شافی ایک امر موجود ہے یعنی کتابت میں ہنوز ملکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتابت میں لفظ مال
کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال عین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے
نکاح میں ہر اور طلاق مال اور عہدی غن سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور دہنی چیزوں کو بھی شامل ہے
بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہو نا کچھ مفسر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیہہ ہے نہ فنی یعنی شلہ جار من اناج عوض
ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر جار من گیہوں کے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر کھڑے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اس
درجہ تک لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا بکری یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اس
درجہ کا جائز قرار دیا جائیگا۔ قال و لو علق عقدہ با دار الممال صح و صار ما ذونا ذلک مثل ان یقول ان اوت
الی الف درہم فانت حر و معنی قولہ صح انہ یعق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صحیح فی تعلیق الحق بلا اداء
وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہای علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ و انما صار ما ذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب
لطلبہ الاداء منہ و مراوہ التجارۃ دون التکلیفی فکان اذنا لہ دلالۃ۔ اور اگر مولیٰ نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر
مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ما ذون ہو جائیگا یعنی اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے
غلام سے کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہی معنی ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے
وقت آزاد ہو گا بغیر اسکے کہ کتابت ہو جائے کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صحیح یہی معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اس میں
کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ قلمے بیان کریں گے اور یہ غلام اسواسطے ما ذون قرار پایا کہ مولیٰ نے اسکو
مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے اداسے مال کی فوری خرید کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے
تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی۔ وان احضر الممال اجبرہ الحاکم علی قبضہ و عتق العبد و معنی الاجاب
فیہ و فی سائر الحقوق انہ ینزل قابضاً بالتخلیہ و قال زفر جلالہ علی القبول و ہوا القیاس لانہ تصرف یمن اذ
تعلیق العتق بالشرط لفظاً و لہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شرط و لا لایسان
لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ و البذل فیہا واجب و لانا نہ تعلیق نظر الی اللفظ
و معاوضہ نظر الی المقصود لانہ معلق عقدہ بالاداء الا لیجہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحرۃ و المولیٰ لہ
بقابلۃ بمنزلۃ الکتابۃ و لہذا کان عوضاً فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائناً بجلناہ تعلیقاً فی الاستداع
علماً باللفظ و دفعاً للضرر عن المولیٰ حتی لا یمنع علیہ بیعہ ولا یکتون العبد حق بمکاسبہ ولا یسیر الی الولد المولود قبل الاداء

وجعلناہ معاوضۃ فی الانتہاء عند الاداء ردعا للغرور عن العبد حتی یجبر الموہل علی القبول فیلہذا یدور الفقہ
و یخرج المسائل نظیرہ البتہ بشرط العوض ولو ادری البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یلتزم بالملک لیس فیہ شرط
کما اذ احط البعض وادی الباقی ثم لو ادری الفاء کتبہا قبل التعلیق مرجع الموہل علیہ وعقوب لا استحقاق تمام
لو کان کتبہا بعدہ لم یرجع الموہل علیہ لانہ ما ذون من جہتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت لیتقصر
علی المجلس لانہ تخیر فی قولہ اذا ادیت لایقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلة مع - ہر اگر غلام نے مال حاصر
کیا تو مولیٰ کو حاکم اُس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں
کہ مولیٰ کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیا گیا اسوجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہو اور زفر جہہ اللہ نے کہا کہ حاکم اُس کو قبول کرنے
پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کہ چونکہ مولیٰ نے جو کچھ کما وہ تعزیرت قسم ہو کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہو اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے
کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک
معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اُس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے
یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آزاد ہونا اداسے مال پر مشروط کیا تو
سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہوا اور مولیٰ کو اسکے مقابلہ میں
مال حاصل ہو جیسے معاوضہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں دیا لفظ کے معنی زوجہ کو کہہ کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر ملا
دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا ہنرمولیٰ کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
سے معاوضہ قرار دیا پس ہنرمولیٰ اس قول کو ابتدا میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے ضرر بھی دور ہو
حتیٰ کہ اُس کو غلام کا بیچنا متنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس ملک کے جو ادلاء
پیدا ہوئی اُس میں عتق نہیں پھلا اور ہنرمولیٰ اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
دھوکے سے بچے حتیٰ کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں اور نظیر
اسکی بہت بشرط عوض ہے یعنی محبوب لہ اگر مال عوض لایا تو بہتہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام بھڑا مال لایا تو بھی مولیٰ کو اُس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہو
جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی جیسے اگر مولیٰ نے بھڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا
کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کیے جو اُس نے تعلیق سے
پہلے کما تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اُس سے دوسرے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہم کا مستحق تھا
اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کما یا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں
لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اُس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
واضح ہو کہ جب اُس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ
نہایت کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر بیٹھا اور اگر اُس نے یوں کہا کہ جب تجھے ہزار درہم ادا کر دے
تو تو آزاد ہو تو یہ صرف مجلس ہی تک نہیں ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی
جب کبھی ادا کرے آزاد ہو گا - ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضا قہ
الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر بعد علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت حر علی

الف درہم حیث یكون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التذہب فی الحال الا انہ لا یجب المال بقیہم الرق
قالوا لا یعتق علیہ فی مسألتہ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یغفر الوارث لان امیت لیس باہل للاعتاق
وہذا صحیح۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہو تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولیٰ
نے اس غلام کو اپنی موت کے بعد برصاف کیا ہے تو گویا یوں کہہ کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہو یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھ دے
گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اس وقت قبول بھی معتبر ہو بخلاف اسکے اگر یوں کہہ کہ تو ہزار درہم پر بہرہ برہم تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی
طرف فی الحال معتبر ہو کیونکہ یہ برکرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر شایخ نے
فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جب تک کہ اسکو وارث آزاد نہ کرے (یا وہی یا قاضی
آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت بیت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبده علی خدمتہ اربع
سنین فقبل البعد عتق ثم مات من ساعۃ فعبیہ فبیمۃ لنفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ والی یوسف ج وقال محمد رحمۃ
خدمتہ اربع سنین اما العتق فلا نہ جعل الخدمۃ فی مالہ معلومۃ عرضا فیتعلق بالقبول وقد وجد ولزمۃ خدمتہ
اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقه علی الف درہم ثم مات البعد فالخلافۃ فیہ بنار علی خلافۃ اخرے
وہی ان من باع نفس البعد منہ بجاۃ بعینہا ثم استحققت الجاریۃ او ملکۃ یرجع المولے علی البعد بقیمۃ نفسه عندہا
وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البتہ انہ کما تیعدہ تسلیم الجاریۃ بالملک والاستحقاق تیعدہ رابح واصل
الخدمۃ بموت البعد ولکن الموت المولے فصار نظیر ہا۔ امام محمد نے کہا جس صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس پر اپنی
خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر اسے چار برس خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ
غلام کا کچھ مال بھی ہو۔ شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا سوجہ ہے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا
ہو تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہو گیا کیونکہ
خدمت گزار ہی اسکا عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسے ہزار درہم پر اسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے اسے مال سے پہلے بچھا
کیا اور واضح ہو کہ امین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعض
ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملک کو ثابت کر کے لے لی
یا سپرد کرنے سے پہلے مر گئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اسکی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمد کے نزدیک باندی کو
کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے سوجہ ہے کہ باندی کے مرنے یا ستحقہ ہو جانے سے مولیٰ کو ملنا
ممکن نہیں ہے اسلیح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن
قال لاخر اعتق اسک علی الف درہم علی علی ان تزوجہا ففعل فایت ان تزوجہ فالعتق جائز ولا شی
علی الامر لان من قال بغیرہ اعتق عبد علی الف درہم علی فعل لا یلزم شی ولیقہ العتق عن المامور بخلاف
ما اذا قال بغیرہ طلق امراتک علی الف درہم علی فعل حیث یجب الالف علی الامر لان اشتراط البذل علی
الاجنبی فی الطلاق جائز ومن العتاق لایجوز وقد قرناہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو
ایسے ہزار درہم پر جو مجھے ہونے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح
کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام
کو ہزار درہم پر جو مجھے ہونے آزاد کر دے پس اُسے یہی کیا تو کھنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے

ہو باتا ہو جس کا وہ غلام تھا بخلات اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جو رو کو ہزار درہم پر جو مجھے ہونگے طلاق دیدے پس اسنے یہی کیا تو
 کئے دے لے پر ہزار درہم: جب ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں
 اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ
 نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر ہزار درہم او لے لازم ہوگا
 ولو قال اعتق اشک عنی علی الف درہم والمساۃ بجا لما قسمت الالف علی قیمتھا ومہر مثلھا فما اصاب قیمۃ
 اوہ الا امر وما اصاب المہر بطل عنہ لانه لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرفنا واذ اکان کذلک فقد
 قابل الالف بالرقبۃ شراراً وبالبيع مکاراً فانقسم علیہما وجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبطل عنہ ما لم یسلم وہو
 البیع فلوزوجت نفسها منہ لم ینکحہ وجاہہ ان ما اصاب قیمتها سقط فی الوجہ الاول وہی للموئل فی الوجہ
 الثانی وما اصاب مہر مثلھا کان مہر الہا فی الوجہین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے
 ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکا بیچ میرے ساتھ کرے تو اسنے یہی کیا مگر باندی نے اسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو
 ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائیں پس بقدر اسکی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں انکو حکم دینے والا ادا
 کرے اور جب قدر اسکے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اسکے ذمہ ثابت نہونگے کیونکہ جب اسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ
 بطریق اقتضائے خرید و تقسیم ہے سبباً کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ میں نے فیری باندی تجھے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر
 پھر وکیل ہو کر اسکو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اسنے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہیں) اور جب یہ خرید کو
 متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بیع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہونگے تو ان دونوں
 میں سے جو چیز اسکے پر ہوئی لینے رقبہ تو اسکا حصہ اُس پر واجب ہوا یعنی اسکے ملک میں اگر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بیع نکاح
 جو اسکو پر نہیں ہوئی اسکا حصہ اسکے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اسکے ساتھ منظور
 کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اسکو ذکر نہیں کیا اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جب قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ
 اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار حولی کو بیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل
 کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التذیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذ قال الموئل لملوکہ اذا مت فانت حرا وانت حر عن دبر معنی اذ مت
 مدبر اوقد مدبر تک فقد صار مدبر لان ہذہ الالفاظ صریح فی التذیر فانہ اثبات العتق عن دبر۔ اگر مولیٰ
 نے اپنے ملک کو کہا کہ جب میں مردن تو تو آزاد ہو یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہو یا کہا کہ تو مدبر ہو یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائیگا
 خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے۔
 من۔ یعنی غلام یا فضل اسکے ملک میں ہے اور اسنے عتق واقع کیا مگر اسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور
 چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اسکی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبہ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحرۃ کما فی
 الکتابہ وقال الشافعی رخصہ لانه تعلیق العتق بالشرط فلا یتبع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی التذیر
 الملقیہ ولان التذیر وصیۃ وہی غیر مانعہ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو
 حر من الثلث ولانه سبب الحرۃ لان الحرۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعل سببانی الحال ادلی لوجودہ

فی الحال و عدمہ بعد الموت و لان ما بعد الموت حال لبطان الہیۃ التصرف فلا یکن تاخیر اسببۃ الی زمان
بطلان الہیۃ بخلاف سائر تعلیقات لان المانع من اسببۃ قائم قبل الشرط لانہ یکن و یمنی مانع
و المانع ہو المقصود و انہ یفسد وقوع الطلاق و العتاق و انہ تاخیر اسببۃ اس کے زمان الشرط
لقيام الہیۃ عنده فافتترقا و لانہ وصیتہ و الوصیتہ خلافۃ فی الحال کا لورائتہ و ابطال السبب لا یجوز
و فی البیع و ما یضامیہ ذلک۔ پھر جب مدبر ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہو اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں
جائز ہو سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہو جیسے کتابت کی صورت میں مکات کو کس طرح اپنے ملک سے
نکالنا نہیں جائز ہو سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علماء کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیعنا و ہبہ وغیرہ کرنا
جائز ہو کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع
نہوگا اور جیسے مدبر تنقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے
مانع نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ
سیراث میں لایا جائے بلکہ وہ تنہائی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزاد
کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے
پھر اس سبب کوئی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اسوجہ سے کہ
موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت باقی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے
یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انہیں سبب ہونے سے منع قائم ہے یعنی جب تک شرط پایا جائے
تب تک جزاء نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم رکھنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق
یا عتاق واقع ہوتا ممکن نہیں اور بیان شرط پاگے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہے کیونکہ شرط پاگے جانے کے وقت
طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے
اور وصیت میں نسل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ
میں باطل کرنا لازم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں
منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی ملک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق
اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مملکت نے اسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب موت کی موت کے بعد پیدا
نہیں ہو کیونکہ اس وقت موت میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جب وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع
و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب شان لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیعنا وغیرہ جائز نہیں ہے
لیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام
مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف فرمایا کہ کون شخص مجھے
یہ غلام خریدتا ہے پس اسکو نعیم ابن عبد اللہ نے ستر درم کو خرید لیا پس وہ درم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان
اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ النجاری و سلم و حذی و النسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق و غیرہ
کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن
اس تاویل میں اشکال ہے ان جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ قال
والمملی ان یعتمدہ ویواجرہ وان کان کانت امۃ وطہا ولہ ان یردھا لان الملک فیہ ثابت لہ و یستفاد ولان

ہذہ تصرفات۔ اور مولیٰ کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیدے اور اگر بامدی ہو تو اس سے قبی
کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان
تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو۔ فاذا مات المولیٰ علق المدبر من ثلث مالہ لما روئیا ولان التدبیر وصیۃ لانه
تبرع مضاف الی وقت الموت والحق غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لمدبر مال غیر لیسعی فی
ثلثیہ وان کان علی المولیٰ دین لیسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ ولا یکن لنقض العلق تعجب رد قیمتہ۔
پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہو
یعنے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہو جو مرنے کے وقت سکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ
سے نافذ ہوگا کیونکہ قیمت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہو حتیٰ کہ اگر قیمت کا کچھ مال سولے اس غلام مدبر کے نہ تو یہ اپنی مال
تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کر چکا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرض ہو تو مدبر بابت پوری
قیمت کے واسطے کمائی کر چکا یعنی کچھ آزاد ہوگا کیونکہ وصیت پر قرض مقدم ہو، لیکن اُسکی آزادی تو ہونا ممکن نہیں تو واجب ہوا
کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ وولد المدبر یرث مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابہ رض۔ اور مدبر باندی کی اولاد
بھی مدبر ہوتی ہو اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہو۔ فاجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبدہ الرزاق
نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ
میں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہو تو یہ دلیل ہو کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہو اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے
نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہیں آگے اسکا بیان
ہو۔ م۔ وان علق التدبیر بموتہ علی صفۃ شمل ان یقول ان مست من مرضی ہذا او سفری ہذا من مرض
کذا فلیس مدبر ویجوز مبعیہ لان السبب لم ینعقد فی الحال لتزد فی تکالہ الصفۃ بخلاف المدبر المطلق لانہ
تعلق علقہ بمطلق الموت وہو کائن لا محالہ۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یون کہا
کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مردن یا اپنے اس سفر میں مردن یا فلان مرض میں مردن تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اگر
بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہو بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی
آزادی مطلق مرنے پر ہو اور مرنا لا محالہ واقع ہوگا یعنی اُسکا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفۃ
ذکر ما علق کما یعتق المدبر بمعناہ من الثلث لانه ثبت حکم التدبیر فی آخر جزو من اجزاء وصیۃ تحقیق تکالہ
الصفۃ فیہ فلہذا یتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مست الی سنۃ او عشر سنین کما ذکرنا بخلاف
ما اذا قال الے ما کی سنۃ ومثلہ لا یعیش الیہ فی الغالب لانه کالکائن لا محالہ۔ پھر اگر مولیٰ اُسی صفت دیتا
برمرا جو اُس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہو اور اسکے منے یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ
مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اُسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہو اسی واسطے
تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہو کہ مولیٰ کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا
تو تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہو برخلاف اسکے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس
تک مر گیا تو تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہو کیونکہ ایسی موت
لا محالہ ہونے والی ہو۔ اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے منتفی میں مذکور ہو اور یہی امام مالک
رحمہ اللہ علیہ کا قول مشہور ہو۔ کذا قال العلانہ یعنی رحمہ اللہ

باب الاستیلاء و

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے پاس
 ثابت ہوا تو استیلاء ثبوت ہوا اور نہ نہیں پس استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے لغوی معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی
 سے استیلاء کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذ اولدت الامة من مولاهما فقد صارت ام ولد له
 لا یحوز یهما ولا تلکھما لقوله علیه السلام اعتقها ولدہما اجر عن اعتاقها ثبت بعض مواجہہ و ہو حرمتہ البیع و لان
 الجزئیۃ قد حصلت بین الوطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اخلطتا بحیث لا یکن المیز بینہما علی
 عرف فی حرمتہ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقى الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فصنف السب فادجب حکما موجبا لے
 ما بعد الموت وبقار الجزئیۃ حکما باعتبار النسب و ہوں جانب الرجال فکذا الحرۃ ثبتت فی حقہم لانی حقہن
 حتی اذا ملک الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یتق بموتہا وثبوت حق موکل یثبت حق الحرۃ فی الحال ینتفع
 جواز البیع واخراجہا الی الحرۃ فی الحال دیوجب عقہا بعد موتہ وکذا اذا کان لہنہما مملوکہ لان الاستیلاء
 لا یتجزئی فانہ فرغ النسب فیخبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو گئی اس کی بیع جائز نہیں
 اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے
 اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کوٹھی
 کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ میں اور ام ولد میں
 جرئت ثابت ہے کیونکہ دونوں کا لفظ اس طرح غلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا اگر اتنی
 بات ہو کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جرئت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں نہ ہو
 تو جرئت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکم جبرئیت رہی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک میعاد
 پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کے موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جوئیت باقی رہنا لحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مرد و
 کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتیٰ کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے
 اپنے شوہر غلام کی ملک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُس کا یہ غلام شوہر
 آزاد ہو گا اور یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت
 کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے ٹکانا سب صورتوں میں ممتنع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے
 آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاء
 ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو ایسی کیا
 پر استیلاء کے بھی جزو نہیں ہو سکتے۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُس کو اُس کے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا
 شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہے اور امام محمد نے کتاب الاثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ
 مہر پر طہاؤ از سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتین کا بیع حرام ہے جب باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اس کے بعد وہ
 نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے مہر پر مقام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار کیا تو صحابہ رضی
 عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی سنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث مسند میں نقل

روایت کیے اور امام مالک نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچ جے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ بیہ ہوگی بلکہ جب تک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھا دے پھر جب مراد وہ آزاد ہو گئی داسنا صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گردہ انبیاء میں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی بس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔

م-ع- قال ولدہ وطیہا واستخماهما واجارہما وتزوچمالان المالک فیہما قائم فاشبہت الہدیۃ ہور مولے کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیدے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُس میں ملک قائم ہو گا۔ ماریہ کے شاہد ہو گئی۔ ولایت ثبت نسب ولدہا الا ان یعترف بہ وقال الشافعی رحمہ اللہ ثبت نسبہ وان لم یتع لانہ لما ثبت النسب بالعقد فلان ثبت بالوطی وانہ اکثر انفساء اولی ولنا ان وطی الامة یقصد بہ قضاء لشرع دون الولد لوجود المانع عنہ فلا بد من الدعوی بمنزلہ ملک اُس میں من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یعین مقصود امنہ فلا حاجۃ الی الدعوی۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو طہ وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ اُس میں وطی کا قابو زیادہ ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی فراہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اُس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم بازار اُٹل ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضروری جیسے بہ دن وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اُس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں۔ فان جاریت بعد ذلک بولدت نسبہ بغیر اقرار معناه بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعی الولد الاول تعین الولد الاول مقصود امنہا فنصارت فراشا کا لمعقودۃ بعد النکاح۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہو گا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہو گئی جیسے نکاح باندی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انہ اذا نفاه یتعنی بقولہ۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکا قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشا ضعیف حتی ملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لا یتعنی الولد بنسبہ الابا للعان لتاکد الفرائش حتی لا یمکن الباطل بالتزویج وبذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانتہ فان کان وطیہا وحسنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاہر ان الولد منہ وان عزل عنہا ولم یحسنہما جائزہ ان ینفیہ لان ہذا الظاہر یقابلہ ظاہر آخر ہذا روی عن ابی حنیفۃ 7 وفیہ روایتان اخیریان عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما ذکرنا ہمانی کفایتہ المقتضی۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کم از کم یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کرے کسی مرد یا عیبی کے نکاح میں دیدی بخلاف منکوحہ کے کہ اُس کے بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہے حتیٰ کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اُس سے وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ویسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے اور اس میں دوسری روایتیں بھی امام ابو یوسف

و محمد سے آئی ہیں جنکو بچے کفایت ملتے ہیں ذکر کیا ہے۔ وان زوجہا فجات لولد فوفی حکم امہ لان حق الحرۃ لیسر
 الی الولد کالتدبیر الایری ان ولد الحرۃ حر وول القنۃ رقیق۔ اور اگر سوائے اپنی ام ولد کو بیادیا بچہ اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
 مان کے حکم میں ہو کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہو کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا
 آزاد ہو اور جو محض باندی ہو اسکا بچہ رقیق ہو یعنی ملوک ہو۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش لہ وان کان
 النکاح فاسدا اذا انفاسد لم یصح فی حق الاحکام ولوا دعاہ المولے لایثبت نسبہ منہ لانه ثابت النسب
 من غیرہ ولیقن الولد وتقصیر امہ ولد لہ لافترارہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہو بچہ کا نسب اس مرد
 سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہو اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد لم یصح ہے اور جو بچہ کہ
 ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
 ہو ولیکن مولی کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اسکی مان اپنے مولی کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولی نے خود اسکا اقرار کیا ہے
 واذا مات المولی عنقت من جمیع المال لحدیث سعید بن مسیب ان النبی علیہ السلام امر لعقۃ اہل
 الاولاد ان لا یعن فی دین ولا یحبلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلۃ فقدم علی حق الورثۃ والدین
 کالتکفین بخلاف التدبیر کا نہ وصیت بہا ہو من زواج الحواج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
 آٹا ہو جائیگی یعنی اگر مولی کا کل مال ہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدیل حدیث سعید بن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور رہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدارقانی
 اور بدیل اسکے کہ فرزند کی جانب حالت اصلی ہو پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیا جائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر
 کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہو لینے ایسی چیز کی وصیت ہو جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ ولا سعاۃ علیہا فی دین المولی للغراء لما روینا
 لا ہنا لیس مال مقوم حتی لا یغنی بالغصب عند الی حنیفۃ ج فلا یتعلق بہا حق الغراء کالقصاص بخلاف المدبر لانہ
 مال مقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضہ ہونے کے لیے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
 سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خاص نہ ہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضہ ہونے کا حق
 متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر قتل کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضہ ادا اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے
 وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النضرانی فعلیہا الل تسعی فی قیمتہا ہی بمنزلۃ المکاتبۃ لا تتحق حتی تبوی اسعاۃ وقل فرج
 تتحق فی الحال واسعاۃ دین علیہا وذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فالی فان اسلم بقی علی حالہ لان الحق
 الذل عنہا بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر
 الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانه ینفع الذل عنہا یصیر ورہا حرۃ یدوا والنضر عن الذمی لانہا شاعلی الکسب
 نیلا شرف الحرۃ فیصل الذمی الی بدل ملک مالو عنقت وہی مفلسۃ تتوانی فی الکسب والیۃ ام الولد یتفقد الذمی
 تقوۃ فیتزک وما یتفقہ ولا نہا ان لم تکن مقومۃ فی محترمة وہذا کفۃ لوجب الضمان کما فی القصاص المشہر
 اذا عفا احد الا ولیا یرحب المال للیقین۔ اور اگر نضرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کر لی یعنی
 محض ملوک کی قیمت سے نہائی قیمت ادا کر لی اور وہ بمنزلۃ مکاتبہ کے ہو کہ جب تک ملکا کر ادا نہ کرے آزاد نہ ہوگی اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا
 کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکے اوپر قرضہ ہو اور بچہ اس صورت میں ہو کہ اسکے مولی نے نضرانی پر اسلام پیش کیا گیا
 اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اسکی ام ولد ہوگی۔ زفر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو
 اس سے ذلت دور کرنا واجب ہو اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہو یا تو بیع کیا جائے یا آزاد کیا جائے اور ام ولد کا یہ چاہنا ممکن نہیں ہے کہ

کہ آزاد کجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اسکو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ولت دور ہو جائیگی اس لیے کہ وہ انجی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض مل جائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیا جائے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کرے گی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اسکو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہمنے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہو مگر محترم ہو اور یہ احترام ہی ماوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشرک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جانا ہوتی ہے یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہوں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اسکا خون رایگان نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولومات مولانا عفت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترد قسۃ لانہا لوردت قنۃ اغیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اسکا مولے نصرانی مر گیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اسکی رقبہ نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ اگر رقبہ کیجائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی لینے اسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ و سن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکھا صارت ام الولد لہ۔ وقال الشافعی رحمہ لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمن ثم استجفت ثم ملکھا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرولہ انہا علققت برقیق فلان تکون ام ولد لہ لما اذا علققت من الزنا ثم ملکھا الزانی و ہذا لان امویۃ الولد باعتبار علق الولد حرالا نہ جزوا لام فی تمک الحالۃ والجزوا لا یخالف کل ولنا ان اسبب ہوا بجزویۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزویۃ انما تثبت مینما نسبتہ الولد الواحد لی کل واحد منہما کما وقد ثبت النسب فیثبت الجزویۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما لیتحق علی الزانی اذا ملک لانہ جرؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ لظہر من اشتراک احادہ من الزنا ولا یستحق علیہ لانہ نسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الولد وہی غیر ثابتہ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر دوسرے باندی کا مالک ہو گیا تو یہ اسکی ام ولد ہو گئی اور ام شافعی نے کہا کہ ام ولد ہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اس سے وطن کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدا کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اس میں وہ قول ہیں اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہو یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عہد وطنی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد قیمتی آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پا گیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاصل کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس حفاظت ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالفت نہیں ہوتا ہے لینے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اولاد ہونے کا سبب وجہ تبع ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطنی کرنے والے اور موطور عورت میں جوہیت ہو جاتی ہے اور جوہیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ

دو وزن میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہو لینے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ سے بھی نسب ثابت ہو نہیں اس واسطے سے جریت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب ذانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہو تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اسکا جزد ہو اور اسکی نظریہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو لینے اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہو اس نے اسے اسکو خرید اتودہ اس پر سے آزاد ہو گا کیونکہ اس کے ساتھ اسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتی یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا تھا اور جب باپ کا بیٹا ہو تو اسکا بھائی بھی ہوا۔ و اذا وطئ جاریۃ ابنہ فجاریت بولد فادعاه ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولد لہ وعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقر ہا ولا قیمتہ ولد ہا وقد ذکرنا المسألتہ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا کتاب وانما اللہ یضرب قیمتہ انولدا لہ التعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاء۔ اور اگر شلا زید نے اپنے بھر کی باندی سے طے کی بھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اسکا دعویٰ کیا تو زید سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر جب ہو گا کہ اسکی قیمت اپنے بھر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہو اور پہلے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہ ہو گا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر ہوا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے طے کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطئ اب الاب مع بقا اب لاب لم یثبت النسب لانه لا ولایۃ للجد حال بقا اب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو گا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایۃ عند فقد الاب وکفر الاب ورقبہ بمنزلہ موتہ لانه قاطع للولایۃ۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے نثار د ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کا فر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اسکی ولایت قطع ہو گئی و اذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاریت بولد فادعاه احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا بھر دو وزن میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کچھ فرق نہیں ہے۔ لانه لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفۃ ملکیت فی الباقی ضرورۃ انہ لا ینجزی لما ان سببہ لا ینجزی وهو العلق اذ اولد الواحد لا ینعلق من مائین سببہ کیونکہ جب آدمی میں نسب ثابت ہو گیا تو وہی باندی اسکی ملک میں ہو تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اسکا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اسکا قطع ٹھنرا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھنر سکتا۔ وصارت ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لان الاستیلاء لا ینجزی عنہ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہو گا ورنہ نہیں اور امام رحمہ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہو گا چنانچہ فرمایا۔ وعند الی حنیفۃ رحمہ یصیر نصیبہ ام ولد لہ ثم ینکح نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویغیر نصیب عقرہ لانه وطئ جاریۃ مشترکہ اذ الملک ثبت حکم الاستیلاء فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اسکا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہو لینے دہلی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیگر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عتق کا بھی خاص ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے دہلی کی اس واسطے کہ اس کا مالک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاؤ کے ہو تو دہلی کے بعد شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ تو دہلی کرنا بدوین ملک کی حالت میں ہوا اور جو ملک آدمی اس کی ملوک ہو تو فقط نصف عتق لینے حصہ شریک کا خاص ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریہ ابنہ لان المالک ہنا مالک ثبت شرط الاستیلاؤ فیتعقد فصار واطما ملک نفسه۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو باپ عتق لازم نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاؤ کے واسطے شرط ہو تو استیلاؤ سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہو تو باپ اپنی ملوک سے دہلی کرنے والا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں دہلی کرنے سے عتق لازم نہیں ہوتا اور شریک کی دہلی میں استیلاؤ کی ضرورت سے بعد دہلی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عتق کا خاص ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولد بالان النسب فثبت مستند الی قوت العلوق فلم یعلق شئ منہ علی مالک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا خاص نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہو تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا۔ کیونکہ نطفہ بعد دہلی کے قرار پایا اور دہلی ہونے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہاں دہلی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عتق کا خاص ہوا۔ وان ادعیہ معانیت نسبہ منہما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساتھ ہی اس کا نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہو گا وہ دونوں کا ایک بیٹا ہو۔ معناه اذا حملت علی ملکین او قال الشافعی رحمہ اللہ لیس قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علنا ان الولد لا یخلق من مین مستعذر فعلنا بالشبہ وقد تتر رسول اللہ علیہ السلام ليقول القافۃ فی اساتہ رضی۔ دونوں سے نسب ثابت ہونا اس وقت ہو کہ اس کا حامل ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی واجد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ وہ شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہو جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہو تو ہمیں شایستگی پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہو اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے۔ یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہو اور اس کا فقہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہو۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم سرور فقال یا عائشۃ اندری ان مجززا لمدی دخل علی وعندی اساتہ ابن زید وزید علیہا طیفۃ وقد غیار ووسما و بدت اقداما فقال ہذہ اقدام بعینہا من بعض قتال ابو داؤد وکان اساتہ اسود وکان زید ابغی۔ آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بکاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اسے عائشہ تھے مجھے معلوم ہوا کہ مجززا بھی نے کیا کہا ہو وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہ اسامہ و زید دونوں کی اوڑھے سوتے تھے دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجززا نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں اس حدیث کو امام مسند نے صحیح میں روایت کیا ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے اسناد لال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمر بن الخطاب فی شرح فی ہذہ الحادۃ لیس فیہا علیہا ولو بینا لبتین لہما و ہوا یرثہما و یرثانہ و ہوللہما فی منہما و کان ذلک بحضرۃ من الصحابۃ رحمہم و عن علی بن رضی شل ذلک۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہو کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح بہم رکھو اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کا وارث ہیں اور ہر وارث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی نے مثل مروی ہوئی۔ واضح ہو کہ یہی نے مبارک ابن فتناء کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہو گئی دہلی کی اس کے ایک لڑکا جو ابس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین فیاض ناس بلائے ان سبوں نے اتفاق کیا کہ اس بیچ میں ان دونوں کی شہادت ملتی ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ گتیا برس سیاہ اور زرد اور کھراکتا پڑتا تھا تو چون بین ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہو اور ان دونوں کا وارث ہو گا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہو گا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پورائش واجب ہو اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہو مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہو گا جو مر گیا اور جب دوسرے مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہو گا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں ملکر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور اگر ایک مر گیا پھر بیٹا مراد اور ایک باپ باقی ہو تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ یہی وہ سائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یہ کہے ابن سعید و بکری ابن معین و امام احمد و عثمان ابن سلم و ابن عدی و غیرہ نے فقہ کہا ہو لیکن یہ صحیح ہو کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہو پس اس کی اسناد ہو اور اس کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا۔ و قد رواہ الطحاوی سے وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہو تم دونوں کا وارث ہو گا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاویں گے اور یہی سن ازید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب بین میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک سی ملہ بین دہلی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی فقہ اس پر کہ ازید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ بین مدینہ آیا تو میں نے فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا پس آپ نے فرمایا اور اس حدیث کی اصل سنن ابن ماجہ میں موجود ہو۔ م۔ع۔ ولانہما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لای تجزئ ولکن تملق بہ احکام بخیرۃ فی قبل التجزئ فی ثقتھا علی التجزئ و مالایقبلھا ثبت فی حق کل واحد منہما کما کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین اباً لآخر و کان احدهما مسلماً والاخر ذمیاً لوجود المخرج فی حق المسلم و هو الاسلام و فی حق الابی و هو الکفر من الحق فی نصیب الابن و سرورہ فی حقہ علیہ السلام فیما روی لان الکفار کا نوایطعنون فی نسب اسامہ و کان قول القائل مقطعاً لظعنہم فسر بہ۔ اور جمادی دوسری دلیل یہ ہو کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ایک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں سے برابر ہونے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہو لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزاء ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہونگے اور جیسے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا پورا نسب ثابت ہو گا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی ہونگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہو جس سے مسلمان کو ترجیح ہو اور وہ اسلام ہو اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہو یعنی وہ حق ہو باپ کو بیٹے کے

مال میں حاصل ہو رہا مجزئہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں
کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزئہ کے قول سے کافروں کا قول مد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوئے۔ پس حاصل یہ ہوا
کہ اگر دونوں شرکیوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اسکو ترجیح ہو
تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولد ہما۔ اور اس بیچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائیگی
لصحة دعوة کل واحد منهما فی نعیبہ فی الولد فیصیر لنعیبه منہما ام ولد تبعاً لولد ہما۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک
کا دعویٰ اپنے حصہ میں بیچہ کی بابت صحیح ہے تو بیچہ کے تابع ہو کر اُسکی ماں کا بھی وہ جزو جو شرک کے حصہ میں ہے اُسکا ام ولد ہوگا۔
و علی کل واحد منهما نصف العقر قصاصاً بما لہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منهما میراث ابن کامل
لانہ اقر لہ بمیراثہ کا وہ ہوجتہ فی حقہ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر نصف عقر واجب ہے وہ اُسکا بدلہ ہو جائیگا جو دوسرے
پر واجب ہے اور یہ روکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث
کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لاستوائہما فی السبب کما اذا اتفقا
البنین۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے
کسی چیز کے نیلے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی شریک قرار دی جائیگی۔ واذا وطئ المولی جاریہ مکاتبہ
فجارت بولد فادعاه فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یعتبر
تصدیقہ اعتباراً بالاب یدعی ولد جاریہ انہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولے لا یملک التصرف فی
اکساب مکاتبہ حتی لا یتلک والاب یملک تملک فلا یعتبر تصدیق الابن۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی
کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُس نے دعویٰ کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بیچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا اور
امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ
دعویٰ کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن قول اول ظاہر المراد یہ ہے اور اُسکی وجہ یہ ہے کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی
میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں
لاوے جبکہ ضرورت ہو تب بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقر بالانہ لا یتقدہ
الملک لان مالہ من الحق کاف لصحة الاستیلا ولما ذکرہ۔ اور مولیٰ پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ دینی سے پہلے
اُسکی ملک سا قنہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہے وہ نہ تاستیلا و صیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ و قیمت
ولد بالانہ فی معنی المفروض حیث اعتمد دلیل او ہو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حراً بالقیمۃ ثابت النسب منہ
اور مولیٰ پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولیٰ بھی دعو کا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اُس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ
اُس نے اپنی کمائی لینے مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بیچہ کے رفیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولیٰ سے
ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الحاریہ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کمافی ولد المفور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی کا
مولیٰ کی ام ولد نہ ہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اس میں مولیٰ کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مفور کے بچہ میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر ذریعہ
خالد کی باندی سے آکر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھے نکاح کر لے پس اُس نے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو چہ معلوم ہوا
اور اُسکے دعویٰ کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب
فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لا بد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولیٰ کی تکذیب کی تو نسب ثابت
نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملک یو ثابت نسب منہ لقیام الموجب وزوال

حق المکاتب اذ هو المانع۔ پھر اگر مولیٰ کسی بیگ کا مالک ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہو اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا۔ یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الايمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے۔ دفع ہو کہ طاعت یعنی قسم ہے۔ حالت قسم کھانے والا۔ محلف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو یہ میں جسکی پابندی ہوگی۔ جزاء لازم جو جیسے دانتوں میں چیز دھکا دھکا کر کے اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کھائے کہ اگر زمین پر چیز کھاؤ تو فیہا غلام آزاد ہو تو فقہاء اسکو بھی میں کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھادے تو اسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ڈھٹا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الا لایسان علی ثلثۃ ضرب الیمین الغموس ویمین منعقدہ ویمین لغو فالغموس ہو بحلف علی امر ماقض یتعد الکذب فی غموس الیمین یا تم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ اسلام من حلف کا ذبا و دخلہ اللہ النار۔ قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی کھڑے ہوئے امر پر عمدہ جھوٹے قسم کھانا ہے پس اسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے کیونکہ کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹے قسم کھادے اسکو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالیگا۔ اور صحیح ابن جریر میں پوری حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہو تو اسکو قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیجئے تو اللہ تعالیٰ اُسپر جنت کو حرام کر لیگا اور اُسکو دوزخ میں ڈالیگا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملیگا کہ اُسپر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ دفع۔ ولا کفارة فیہا الا التوبۃ والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے۔ یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں میں سے ہیں پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ دفع۔ م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ دفع۔ وقال الشافعی رحمہما اللہ کفارة لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمتہ اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشہاد بالحد کا ذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ مخفۃ والكفارة عبادة تتاوی بالصوم ولشرط فیہا النیۃ فلا تاطاہر بخلات المعقودۃ لانہا سباحت ولو کان فیہا ذنب فهو متاخر متعلق باختیار معتبر ومانی الغموس ملازم فیتبع الاحاق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسوئے مشروع ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ مدکر ہے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اسنے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہو تو ہر روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور یمین نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مسلح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملتا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملائیں۔ دفع۔ یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل اسی قسم کھاتے ہیں کوئی گناہ نہیں ہے کہ ان آئندہ جب اُسے قسم کی موافقت نہ کی تو اسے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مطہر ہو گیا لقولہ تعالیٰ ان الحسنات یتھبن السيئات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جو وقت قسم کھاتا ہے عمدہ جھوٹے کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت فوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ

و استغفار کرے اور فتویٰ میں ہو کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمدہ اجماعی قسم کھائی تو یہ بھی یمن غوس ہو۔ مسودہ نہیں
اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو اسکی جو رد کو طلاق یا اسکا غلام آزاد ہو حالانکہ عمدہ اسنے دروغ کہا تو یہ یمن غوس نہیں ہو اور لغو بھی نہیں ہو
حتیٰ کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق و عتق واقع ہو جائیگا الا یشاح لک کہا کہ والد ایسا ہوا ہو حالانکہ ایسا نہیں ہو اہل
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہو کہ ایسا ہی ہو یعنی اسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمدہ اجماعی نہیں کہا تو یہ غوس نہیں ہو۔ م۔ اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہ تو مجھ پر واجب ہو حالانکہ اسکو شک نہ تھا کہ حقیقت میں وہ فلان شخص نہیں ہو تو اسپر حج لازم ہوگا۔ خلاصہ۔
و المنعقدۃ ما یحلف علی امر فی مستقبل ان یفعلہ او لا یفعلہ و اذا حنث فی ذلک لزمتہ الکفارۃ۔ اور منعقدہ
وہ قسم ہو جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اسمین حاثت ہو تو کفارہ لازم ہوگا۔ یعنی کہ
واللہ میں اس گھرمین نہ جاؤں گا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اسکو دہان پئے تو حاثت ہو ابس اسپر کفارہ لازم
آیا غرض کہ جس بات پر قسم ہو اگر اسکو عمدہ کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی دو کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جہن میں کرے
بہر صورت حاثت ہو کہ کفارہ لازم ہوگا۔ کہانی اسراج۔ لقولہ تعالیٰ لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم
بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو گا
مواخذہ نہیں فرماتا ہو لیکن جسکے ساتھ تمہنے قسموں کو مضبوط کیا اسکا مواخذہ فرماتا ہو۔ و ہوا ذکرنا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں جو
بہتے ذکر کیے۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے کا عزم کرے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ و یحین اللغو ان یحلف علی امر ماض و ہونین انہ کما قال والامر بجلالہ فہذہ الیمین زوجون
لا یؤخذ اللہ بہا صاحبہا و من اللغو ان یقول و اللہ انہ لزید و ہونین زید و انما ہو عمر و الاصل فیہ قول تعالیٰ
لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم و لکن یؤخذکم الایۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ کہ کسی گدے
امریہ قسم کھاوے حالانکہ اسکو بھی یقین ہو کہ جیسے وہ کہتا ہو یون ہی ہو حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہو تو ایسی قسم میں امید یہ ہو کہ حالف
سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرماوے اور بخلاف لغو کے یہ صورت ہو کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہو اور یہ اسکو زید ہی گمان کرتا ہو مگر درواقع وہ
خالہ ہو اور دلیل اسمین قرہ تعالیٰ لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الایہ ہو لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امید وار اسواسطے کیا کہ اسی
تفسیر میں اختلاف ہو۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر میں وارد ہو کہ لغو قسم یہ ہو کہ جیسے آدمی کہتا ہو کہ لاؤں
وبلی واللہ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقع صحیح ہو اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں
گئے اسنے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو قسم ہو جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہو یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے میں اس زرد کاغذ
پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہو کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہو کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہو اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے
روایت کی کہ لغو یہ ہو کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہو حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہو تو یہ لغو ہو اور سید ابن جبر نے
کہا کہ لغو یہ ہو کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اسکو نہیں کوں گا اور حسن بھری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہو کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہو جو شرعاً اور مصفاً فائدہ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہو کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہو پھر قسم سے اسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا کیا
بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہو تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ قال والقاصد فی الیمین والکفرہ والناسی
سوانو حتی تجب الکفارۃ۔ جس شخص نے عمدہ قسم کھائی اور جب قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہیں حتیٰ کہ حاثت ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام ثلث جدمین جد و ہرمن جد النکاح والطلاق و الیمین

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصہ عہدی بھی عہدی اور ہزل بھی عہدی وہ نکاح و طلاق اور قرینہ
 فس۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے
 رجعت ہے اور سند حارث میں بجائے اسکے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی بخلاف فی ذلک و سببہ فی الاکراہ ان شار اللہ تعالیٰ
 اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو ان شار اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف
 علیہ مکرماً او مائتاً فهو سوار۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا مجبور کیا وہ برابر ہے فس۔ یعنی کفارہ واجب
 ہوگا۔ لان الفعل الحقيقي لا ینعدم بالاکراہ و هو الشرط و کذا اذا فعله و هو معنی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کا
 الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ و ہو الحکمۃ لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً نسل کا
 صلہ ہوتا ندارد نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اس طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا
 تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط در حقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی
 حاکم ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر فس۔ مینی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حاکم ہو جائے اگرچہ در واقع کسی سبب سے در حقیقت
 گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان کرے یا تو اس پر بطور سنت لازم ہو کہ قسم کو توڑ کر
 اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھا کر صبح نہیں کر
 الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے و لیکن مکرر کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ
 نہیں ہے اور خاصہ ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ لکافی۔

باب ما یكون مکینا و ما لا یكون مکینا

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال و لیمن باللہ و باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ
 کالرحمن والرحیم اولی صفتہ من صفاتہ التي یحلف بہا نہ ف الکفرۃ اللہ و جلالہ و کبریا نہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
 انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسم الہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسی
 صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الہی و جلال الہی و کبریا الہی فس۔ پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جائے
 میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ واللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر ہے
 یہ ہو کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت
 میں ہے اور مرد و بیان صفت سے یہ ہو کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
 بنایا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز و الجلیل و الکبیر وغیرہ پس صفت میں منسلک ماوراء اللہ کا مختار یہ ہو کہ اگر اس
 صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی و رد نہیں لکافی اور یہی اصح ہے البرہندی۔ لان الحلف بہا متعارف
 ومعنی الیمین و هو القوۃ حاصل لانہ لیتقہ تعظیم اللہ و صفاتہ فصالح ذکرہ حاطا و مانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
 کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالت نے عقیدہ
 کی وہ نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا فس۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
 مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ و علم اللہ فانه لا یكون مکینا۔
 لیکن یون کہنا کہ قسم ہی علم الہی کی قریب قسم نہ ہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یدکر ویراد بہ المعلوم ليقال اللهم اغفر علیک
 فینا اسی معلوم کہ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لیے کہ علم بوجاہت اور مرد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر

ملک فیتا الہی بخشدے اپنا علم ہم میں لینے اپنا معلوم فن یعنی جو گناہ مجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخشدے۔ ولو قال غضب
 اللہ وخطلم لیکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمة قدیرا دیہا اثر ہوا ہو وخطلم
 او الجحۃ والغضب والسطویرا دیہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور
 اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر لینے
 بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے۔ ف دافع ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی
 صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا قسم ہے طالب غالب
 کی تو اہل بغداد کے نزدیک ہر رولج کے یہ قسم ہو جائیگی۔ ۵۔ اور بخلاف ان صفات کے جسے قسم جائز ہے یہ ہیں قسم اپنے رب کی
 یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم غفلت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت
 الہی یا جبروت الہی۔ ق س۔ یا قوت الہی یا ارادۃ الہی یا شیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ۔ ب۔ ان سب صمد تو نہ ہیں
 قسم ہو جائیگی۔ ۶۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کا لہنی والکعبۃ۔ اور جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی
 جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو
 چاہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے۔ ف صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو
 اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چھوڑے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے
 کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ
 اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ
 کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی
 کہ مقلب القلوب کی قسم ہے کہ روادہ مالک والاربیعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے
 کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ ف دافع۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعارف۔ اور اسی طرح
 اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے۔ ف۔ اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھالے سے طلع
 ہو جائیگی۔ ۷۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور ہر قسم کھانا انبیاء و ائمہ یا صوم و مملوۃ وغیرہ
 شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اُسکے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناه ان یقول
 و البنی و القرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی۔ ف۔ تو کوئی
 قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبریل و نماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لو قال انا بری منہما یكون یمینا لان البری
 منہما کفر۔ یعنی اگر اُس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان
 دونوں سے بری ہونا کفر ہے۔ ف۔ اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن
 کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتقاد کرتے
 ہیں اور یہی جہور مشائخ کا قول ہے المعشرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم
 نہیں ہے و الظہیر ہے اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ قسم
 نہیں اور اسی طرح تو ریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برات بھی قسم ہے اور یوں ہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔
 انخلا صہ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق ۵۔ دافع ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو بخون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے لیکن اگر حادث ہو تو فی الحال اُس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بے دربیے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اُس کو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اُس کی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہو اُس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اُس کا ہونکا مشہور ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر بعد قسم کے اُس کا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہیگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا کسی اور لفظ سے استثنایا مثلاً کہا کہ واعد میں یہ کام کروں گا مگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا ماندا کے تو یہ قسم نہ ہوگی کافی البدائع - ح - قال وان خلف بحد القسم وحروف القسم الواو والقوله والتاء والباء والقوله باللہ والتاء والقوله تانہ لان کل ذلک مسمود فی الایمان و مذکور فی القرآن - قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحد قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واو ہے جیسے واعد اور دوم باہر جیسے بالتہ اور سوم تاء ہے جیسے تانہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں - وقد یضم الحرف فیکون حالفاً لقوله اللہ لا اقل کذا لان حذف الحرف من عادات العرب ایجازاً ثم قبل نیصب لا تنزع حرف خافض وقیل تخفیف فکلون الکسر والہ علی المحذوفہ ولذا اذا قال اللہ فی المختار لان الباء تبدل بہا قال اللہ تعالیٰ انتم لہ اسی انتم بہ وقال ابو حنیفہ رحمہ اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وہو قول محمد رحمہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہ وعنه روایتہ اخری انہ یقول یمنی لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ وہو حقیقۃ فصار کأنہ قال اللہ الحق والحلف بہ تعارف ولہما انیراد بہ طاعة اللہ تعالیٰ اذا الطاعات حقوق فیکون حالفاً بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یقول یمنی ولو قال حقاً لیکون یمنی لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ ولہذا یکرر ادبہ تحقیق الوعدہ اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی میں کہا اللہ لا اقل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہمارے کفر سے دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف محال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ بیان حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اُس نے عربی میں کہا اللہ لا اقل کذا تو بھی قول مختار ہے یہ قسم ہے کیونکہ یاو کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انتم لہ یعنی انتم یہ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اُس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا پس گویا اُس نے کہا کہ وہ اللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعت اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اُس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق لفظ لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے حرف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا اقل کذا تو یہ قسم ہے - عتابیہ - ولو قال قسم او قسم بالتہ او حلف او حلف بالتہ او اشد او اشد بالتہ فہو حالف لان ہذہ الالفاظ مستعملہ فی الحلف و ہذہ الصیغۃ للحال حقیقۃ وتستعمل للاستقبال لغیرہ ففعل حالفاً فی الحال والشہادۃ میں قال اللہ تعالیٰ قالوا تہدیک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا یمیناً ثم حلف بالتہ ہوا معہود المشروع وبغیرہ مخطور فنصرف الیہ ولہذا قیل لا یحتاج الی الفیۃ وقیل لا بد منہا لاحتمال العتۃ والیمین بغیر اللہ - اور اگر اُس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے قسم

نار جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس سکینوں کو کھانا دیے جیسے کفارہ نماز میں کھانا دیا جاتا ہو اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ فکفارہ طعام
عشرۃ مسکین آئی ہو اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہو لینے جا ہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کر دیں ان تین چیزوں میں
سے ایک چیز واجب ہو۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلاثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی
یحیر لاطلاق النقص ولنا قراۃ ابن مسعود فی فضیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کا خبر المشہور ثم المذکور فی کتاب
فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمد بن عیسیٰ بن یوسف والی حنیفۃ رحمہ ان ارناہ ما یستر عامۃ بدہ حتی لا یجوز السراویل
وہو التصحیح لان لا لبسہ سیمی عریاناً فی العرف لکن لا یجوز عن الکسوة یحیرہ عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان
تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اسکو اختیار ہو لینے چاہیے پے درپے
رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نفس مطلق ہو لینے اس میں پے درپے کی قید نہیں ہو اور یہ ہماری دلیل قرأت عبداللہ بن مسعود رضی
عہ عنہ ہو فضیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہو اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور کے ہو یعنی اس سے قرآن
پر دائر کرنا جائز ہو غیر کتاب میں جو ادنیٰ درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنیٰ درجہ
کپڑے کا اس قدر ہو جو اکثر بدن کو چھپا دے حتیٰ کہ خالی یا بجا نہ بنیں جائز ہو اور یہی صحیح ہو کیونکہ خالی یا بجا نہ پہننے والے کو عرف میں
ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دیدینا بجا نہ قیمت رکھے ادا ہو جائیگا۔ یعنی مثلاً اسکا پاسر
دو روپیہ ہیں جسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہو اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اسنے لباس کی قیمت سے
دس سکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہو گا مگر کھانے کی قیمت اُنکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اسوقت
ہو کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہو۔ وان قدم الکفارة علی الحنث لم یجزہ وقال
الشافعی رحمہ بجزیہ بالمال لانہ ادا بالبعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارة کسۃ
الجنایۃ ولا جناۃ یہننا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفضل بخلاف الجرح لانہ مفضل۔ اور اگر اسنے حانث پہونچنے
سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہو گا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہو کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود
ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہو تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ ادا کر دیا اور ہماری
دلیل یہ کہ جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہو اور بیان قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں
کیونکہ وہ روکنے والی ہو نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسولطے ہوتی ہو کہ آدمی اسکو پورا کرے اور اسواسطے نہیں ہوتی کہ توڑا
کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ نہ ہو چھپانے والا سبب نہیں ہو بخلاف زعم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہو۔ یعنی زعم
کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہو کہ زعم کاری کا انجام موت ہوتی ہو بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام
کچھ کفارہ نہیں ہو کیونکہ اگر اسنے عمر بھر بنی قسم پوری رکھی تو اسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہو گا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے
پہلے اسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہو گا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یستر دمن المسکین لو قوۃ صدقۃ۔ بھرو
اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہو۔ قال ورنہ
حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلیٰ اولاً یصلیٰ اباءہ او لیقتلن فلان لا یبغیٰ ان یحیث نفسه ویکفر عن یمینہ بقول
علیہ السلام من حلف علی عین وراسہ غیر ما خیر امنہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیہ
قلناہ لغویت البرالی جابر ہو الکفارة ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی
معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھیکا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہو کہ خود حانث
ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکا سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جو کہ بہتر دیکھا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہنسنے یا
کی اس میں اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہو اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان
کے تلافی کچھ نہیں ہے۔ واذ اختلف الکافر ثم حنت فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنت علیہ لانه لم یسئل بالیمین
لانہا تعدد لتعظیم اللہ تعالیٰ ومع الکفر لا یكون معظما ولا هو اهل للکفارة لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
حالت کفر میں یا سگمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی بیعت نہیں تھی کیونکہ
قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی بیعت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی بیعت رکھتا ہے کیونکہ کفار
عبادت ہو سوسن علی نفسہ شیئا مما یطالعہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یحییٰ وقال الشافعی ح لا کفارۃ
علیہ لان تحريم اخلال قلب المشرع فلا ینقذ بہ تصرف م شروع وهو الیمین ولنا ان اللفظۃ یمینی عن اثبات الحرمۃ
وقد امكن اعمالہ بثبوت الحرمۃ لغيرہ باثبات موجب الیمین فیصدار الیہ ثم اذا فعل محارمہ قلیلا او کثیرا حنت وحبس
الکفارة وهو المعنی من الاستباحۃ المذكورۃ لان التحريم اذا ثبت تناول کل جزئ منہ ساگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز
حرام کر لی بسا د مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائیگی لیکن جب وہ اس کے ساتھ بیاح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو اٹھانا ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منع نہ ہوگی جو شرعی
تعصت ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا چلتا ہے اور اس کے موافق عمل کرنا ممکن ہے لیکن جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھے حرام
ہو تو بدون شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کیجائے کہ حرمت ذاتی نہیں بلکہ مقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو غور کیا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور بیاح کا معاملہ کرنے سے ہی
مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جز کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام وشراب
الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنت کما فرغ لانه باشر فعلا سیاحا وهو النفس ونحوہ و ہذا قول زفر رحمہ
الاستحسان ان المقصود وہو البتر لا یحصل مع اعتبار العموم واذ اسقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب
للعرف فانه یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأة الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذ انوا ما کان لایام
ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب و ہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ وشیخنا رہ قالوا لقع بہ الطلاق عن
غیر نیۃ لعلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوے وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف و اختلافوا فی قولہ ہر چیز ہر
راست گیرم بروی حرام نہ ہل بشرط النیۃ والا ظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال مجھے
حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکھ کے سوا وہ اور چیزوں کی بھی قیمت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
جیسے ہی وہ قسم سے فایز ہوا ہے اسی وقت حانت ہو جائے گی کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور شل اس کے
اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہوا اور جو کتاب میں مذکور ہو ایہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور ایسا
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
پینے کی چیزوں پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کل انہیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عبادت کے طور پر مستعمل کیا جاتیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل
نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایسا ہو جائیگا اور باوجود
اس کے کھانے اور پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے
کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اسی معنی میں غالب
استعمال ہو گیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عفت ہو اور اگر اسنے کہا کہ ہرچ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دھننے ہاتھ پرے اسپر حرام ہو تو شائع
 لے زمین اختلافت کیا کہ آیات شرط ہو یا نہیں اور انہر یہ ہو کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیا جائے کیونکہ یہی عفت ہو۔ ومن نذر نذر مطلقا
 فعلیہ الوفا لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفا رہا بامسمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی لینے بدون کسی شرط و قید کے تو اسپر
 پورا کرنا واجب ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب
 ہو۔ یہ حدیث غریب ہو اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از الجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جبکہ آخر میں ہو کہ
 آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرنا اُسنے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین اُسی ادا کرنے کا زیادہ سچی ہو یعنی او اسے دین زیادہ واجب لاداد
 ہو رواد البخاری، اور حدیث میں ہو کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکات کروں تو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواد البخاری و المسلم اور حدیث میں ہو کہ صحیت میں نذر کی وفا نہیں ہو۔ رواد المسلم اور
 حدیث میں ہو کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دنت بجاؤں فرمایا کہ اپنی نذر
 ادا کر لے رواد ابو داؤد و اسمین دلیل ہو کہ دنت ممنوع نہیں ہو اسی واسطے نخل وغیرہ میں دنت سے اعلان کا حکم ہوا در حدیث میں ہو
 جسے اللہ تعالیٰ کی قربان داری کی نیت کی تودہ قربان داری کرے اور جسے اُسکی قربان داری کی نیت کی وہ اُسکی قربان داری کرے۔ رواد البخاری
 ن ع ت۔ وان علق النذر بشرط فوجہ الشرط فعلیہ الوفا بنفس النذر لا طلاق الحدیث ولان المعلق بشرط
 کالمعجز۔ عندہ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ رجوع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلت حجة او صدمۃ مال ملکہ
 اجزاء ومن ذلک کفارۃ یمن و ہو قول محمد بن و یخرج عن الہمدۃ بالوفاء باسے ایضا و ہذا اذا کان بشرط
 لا یرید کونہ لان فیہ معنی الیمن و ہو المنع و ہو بظاہرہ نذر فی تخییر و میل الے ہی الیمنین شاء و خلاف اذا کان بشرط
 یرید کونہ لقولہ ان شفی اللہ مر فیہ لافندام معنی الیمن فیہ و ہو المنع و ہذا لتفصیل ہو الصبح۔ اور اگر اسنے نذر کی کہ
 شرط سے معلق کیا لینے مثلاً یا رکوشفا ہو جائے قحج واجب ہو پھر شرط پائی گئی تو نذر کا دفا واجب ہو کیونکہ طلاق حدیث اُسکو بھی
 شامل ہو اور اسلیے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا نذر بغیر شرط کے ہو اور یہ بھی روایت ہو کہ امام نے اس سے رجوع
 کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایک دن تو بچھرج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا کہ میں مالک ہوں
 واجب ہو تو اسمین کفارۃ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہو اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ
 تو بھی عمدۃ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہو کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں
 حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہو تو یہ قسم ہو کیونکہ اسمین قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہو اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہی پس اُسکو
 اختیار دیدینا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہو وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہو اور ایک جہت
 سے وہ نذر ہو تو اُسکو اختیار ہو کہ جس جانب چاہے جاوے خلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہو مثلاً کہا کہ اگر اسد میر سے
 بیمار کو شفا دیدے تو بچھرج یا روزہ یا صدقہ ہو تو یہ فقط نذر ہی کیونکہ اسمین قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہو اور
 یہی تفصیل صحیح ہو۔ فتنہ یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہو تو وہ فقط نذر ہو اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا تو
 باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہو اور ایک راہ سے قسم ہو تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے۔ قال ومن حلف
 علی یمین وقال ان شاربہ تصلا یمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شاربہ
 فقد برئ یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے
 کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ہار کر انشاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حانث ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواد احمد والاربعة و ابن

دیکان انشاء اللہ قلعے ملا کر کھنڈہ کی قسم سے فارغ ہو کر کھنڈہ کی قسم سے رجوع ہو کر کھنڈہ کی قسم سے رجوع جائز نہیں ہے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ قلعے کی قسم سے یہ بات اُس شخص نے سنا کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہو خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تمہیں بیعت کی ہے جب انکا جی چاہے انشاء اللہ تمہارے بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اُسکی تصدیق کی۔ م۔ ع۔

باب یمن فی الدخول والسنی

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد اور البیعة اور المکیۃ لم یحنت لان البیت ما اعد للبیتوتہ و ہذہ البقاع ما یثبت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں نہیں داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا عراقی نگر یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانت نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں من بیت وہ ہے جس میں چار دیواری اور حجب اور در بندہ جو رات کو سونے کے لیے قرار دیا جاتا ہے۔ مکتا اذا دخل و بلیا و ظلمہ باب الدار لما ذکرنا و انظرہ ما یکون علی اسکۃ و قیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اخلق الباب بقی داخل و ہو مسقف یحنت لانه یبات فیہ عادیۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانت نہوگا کیونکہ یہ بھی خواب گاہ نہیں ہیں اور ظلمہ وہ ہے جو کچھ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز کی ہو کہ جب اسکا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اگر پیر حجب پر ہو تو وہ حانت ہو جائیگا کیونکہ اسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البتہ م۔ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سونے میں پس فتویٰ حانت ہونے پر چاہیے۔ م۔ ظلمہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یہی ذخیرہ و منبر میں ملکر ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اُسکی توضیح یہ ہے کہ کچھ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھیان رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جسکو بیان چھٹکے ہیں ع۔ وان دخل صفۃ حنت لانه یبني للبیتوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشوی والصفۃ وقیل ہذا اذا كانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ و ہکذا کانت صفافہم وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ و ہو الصحیح۔ اور اگر وہ صف میں داخل ہوا تو حانت ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرانی یا صفہ گرانی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کو صفہ کی صفہ ایسے ہی جتنے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں ہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا حنت لانه یحنت ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلها لم یحنت ہذہ الدار صحت و صارت صحرا حنت لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب و المعجم یقال دار عامرة و دار غامرة و شہدت اشعار العرب بذلك فالبناء و صف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو و فی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں نہیں داخل ہوگا پھر وہ کھنڈہ کی قسم سے یہ بات اُس شخص نے سنا کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہو خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تمہیں بیعت کی ہے جب انکا جی چاہے انشاء اللہ تمہارے بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اُسکی تصدیق کی۔ م۔ ع۔

اشعار اس پر شاہین پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہو لیکن اتنی بات ہو کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہو اس میں وصف مسجد نہیں
ہو اور اگر نذر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہو۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخریت ثم بنیت اخری فدخلها یحیث لما ذکرنا
ان الاسم باق بعد الانہام۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بتایا گیا
پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حاث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی رہتا ہے۔ وصف
وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجد او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحیث۔ اور اگر بعد انہام کے وہ مسجد بنایا گیا
یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حاث نہ ہو گا سلا نہ لم یبق دار الاخریٰ فی اسم آخر علیہ
کیونکہ وہ دار نہیں رہا اسلئے کہ اس پر دو سر نام آگئے۔ وکذا اذا دخل بعد انہام الحمام و اشباہہ لانه لا یعود اسم الدار
اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حاث نہ ہو گا کیونکہ حمام گرجانے سے اس پر دار ہونے کا نام خود
نہیں کرے گا۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بستان مثلاً تو عمارت کرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار
کا اطلاق نہ ہو گا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد انہام و صار صحرا لم یحیث۔ اور اگر اسنے حلف کی کہ اس
بیت میں نہیں داخل ہوں گا پھر اسے منہم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حاث نہیں ہو گا۔ لزو ال اسم البیت
لانہ لا یبایات فیہ حتی لو بقیت الحيطان و سقط السقف یحیث لانہ یبایات فیہ و السقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس
بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا۔ حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور حجت گری ہو تو حاث ہو گا کیونکہ
اس میں رات کو بسر کی جاتی ہے اور حجت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحیث۔ اور اسی طرح اگر وہ گھر
گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حاث نہ ہو گا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہام۔ کیونکہ منہم ہو جانے کے بعد اس پر
بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحها حث لان السطح من الدار
الاتی ان المتکلف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحیث۔ اور جس نے قسم کھائی کہ
اس دار میں داخل نہیں ہوں گا پھر باہر سے اس کی حجت پر کھڑا ہوا تو حاث ہو گیا کیونکہ حجت اس دار میں سے ہو گیا نہیں دیکھتے
مسجد کی حجت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حاث نہیں ہو گا۔ قال واذا
دخل و طیز یا یحیث و یجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دیوار نے ڈیڑھ میں داخل ہوا
حاث ہو جائیگا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ و۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھتر ہو جائے اور
حجت ہو تو وہ حاث ہو گا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا غلق الباب کان خارجا
لم یحیث لان الباب لاحراز الدار و ما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا
ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہے تو حاث نہیں ہو گا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معاشقے
اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہو گا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار و ہو فیہا لم یحیث
بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحضائاً و القیاس ان یحیث لان الدوام لہ حکم الاستبراء و جہ الاستحسان ان الذی
لا دوام لہ نہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہو گا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہو
تو بیٹھے رہنے سے حاث نہ ہو گا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحضائاً حاث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ زمین بیٹھنے
سے بھی حاث ہو جائے کیونکہ عداومت کرنے کا تہہ کرنے کا حکم ہو یعنی برابر بیٹھے رہنا گو یا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ کہ
کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اکن میں
ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلیس ہذا الثوب و ہوا لبسہ فترعہ فی الحال لم یحیث وکذا اذا حلف لا یدخل ہذہ الدار

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہر شایع نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اسکو لازم یہ ہو کہ بدوین تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اُس نے اسباب کو گلی کو چہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا ہوگا اور زیادات میں اسکی دلیل یہ ہو کہ جو شخص اپنے خیال کو لیکر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اُسکا اہل وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے تو ایسا ہی بیان ہو کہ قسم یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کو چہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہو۔ قسم کھانے کہ اس مسجد میں نہیں جائیگا اور بعد ہندم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حاثت ہوا اور اگر ہندم ہو کر گھر بنایا گیا پھر ہندم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حاثت ہوگا اور اگر اصلی مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حاثت ہوگا۔ ق۔ ط۔ اور اگر قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اُسکی جھت پر کھڑا ہوا تو حاثت ہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے کہ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لا کر لے گیا تو حاثت ہوا۔ ط۔ اور اگر گھوڑا بٹیک کر لے کر لے نہ کرے اور اس گھر میں لے گیا تو حاثت ہوگا اور اگر کوئی بدوین اُسکے حکم کے اُسکو لا کر لے گیا تو بھی حاثت ہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ شایع کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور اگر خالی ایک پائٹن اندر گیا تو حاثت ہوگا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر بھیل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھوکے نے اُسکو اندر گرنا تو صحیح ہے کہ حاثت ہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر گل گیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حاثت ہو جائیگا۔ ط۔ قسم کھائی کہ اس میت میں داخل نہ ہوگا اور اُسکی کچھ میت نہیں ہو پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ میت واقع ہو تو حاثت ہوگا شایع نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ ہے یہ لے لے محاورہ میں بیت ایک کو کہتا ہے اور جس میں کئی کو ٹھہریان ہوں وہ منزل ہے اور جس میں کئی ستر لیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سبکو بیت کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حاثت ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی دفع القدر وغیرہ فقہ کی معتد کتابوں میں مذکور ہے

باب الیمین فی الخرج والاتیان الرکب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواہی وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف للخروج من المسجد فامر انسا ناخله فاخرجه حث لان فعل الامر مضاف الی الامر فصار کما اذ رکب وابتد فی حثت ولو اخرجہ مکرہا لم یحث لان الفعل لم یتقل الیہ لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نجاؤں گا پھر اُس نے دوسرے کو حکم دیا جو اُسکو لا کر باہر لے گیا تو حاثت ہو گیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہو اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اُسکو باہر لا دے گیا تو حاثت ہوگا کیونکہ یہ فعل اُسکی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اُس نے حکم نہیں دیا۔ ولو حلف برضاہ لا بامرہ لا یحث فی الصبح لان الانتقال بالامر لا یجوز الرضا۔ اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لا دے گیا بدوین اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حاثت ہوگا کیونکہ حث الی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیہا ثم اتے حاجۃ اخری لم یحث لان الموجد خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلاؤں گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی سری ضرورت کو بھی گیا تو حاثت ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا یا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف لا یخرج اسے مکہ فخرج یرید ما ثم رجع حث لوجود الخرج علی قصد مکہ و ہوا بشرط افاخرج ہو الا لفصال من الداخل الے الخراج۔ اور اگر قسم کھائی کہ کوئی طرف نہ جائیگا پھر کہہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حاثت ہو گیا کیونکہ

کہ کے تعدد سے نکلنا یا بایک اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جانا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لایاتہا لم یحنت حتی
 یدخلہا لانہ عبارتہ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیافرعون نقول لاہ ولو حلف لایذہب الیہا قیل ہو
 کالایاتان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارتہ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ کہ میں نہ آؤں گا تو حانت نہ ہو گا یہاں تک
 کہ کہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیافرعون نقول لاہ یعنی اے موسیٰ مع ہارون تو
 فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو آئیہ اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ کہ کہ نہ آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزو میں حانت
 حانت نہ ہو گا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل یہ ہے کہ کسی طرف سے حانت ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی
 جگہ سے ہٹنا۔ قال وان حلف لیا تین البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنت فی آخر جزو من اجزاء حیاتیہ لان البصر
 قیل ذلک مرقو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزو میں حانت
 ہو گیا کیونکہ اس جزو سے پہلے امید ہو کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے۔ فساد و واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی
 آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں استطاعت
 الیہ سبیل یعنی حج کی استطاعت پادے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جبکہ پاس ذرا درادہ سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اُسکو
 میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت
 کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ مع۔ ولو حلف لیا تینہ غدا ان استطاعت فہذا علی استطاعتہ الصحتہ دون
 القدرة فسرد فی الجامع الصغیر وقال اذالم یرض ولم یمنعہ السلطان ولم یحج امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات
 حنت وان عنی استطاعتہ القضا و دین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ و ہذا لان حقیقۃ الاستطاعتہ فیما یقارن بالفعل
 ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحتہ الاسباب فی المتعارف فغدا لا ینصرف الیہ و یصح نیۃ الاول و یصح
 لانہ نوبی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاہ ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے
 پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت کہی جائیگی اور استطاعت قضا نہو گی یعنی اگر اُسکو اسباب آلات
 صحت کے ساتھ میسر آئے پھر نہ آیا تو حانت ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ
 اگر بیمار ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو
 حانت ہو گیا اور اگر اُس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہیں کرے گا
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب
 پر ہوتا ہے پس جب اُس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا ہاں اول
 معنی کی بھی نیت کرنا آزاد دیا نہ صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنی مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی
 صحیح ہے کیونکہ اُس نے حقیقی معنی مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ فساد۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم
 نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذا نزلہا امرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخرى بغیر اذنہ حنت لا یذہب
 من الاذن فی کل خروج لان الاستثنیٰ خروج مقرون بالاذن وما وراہ داخل فی انظر الطعام ولو نوبی الاذن مرۃ
 لیصدق دیانۃ لا قضا لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی اگر اُسکی
 اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالعہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی
 وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا
 ضروری اسواسطے کہ اُس نے قسم سے ایسا نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُس نے

یہ نیت کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راد سے اُسکی تقدیر ہوگی مگر قاضی تقدیر نہیں کرے گا
 کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت
 ثم خرجت بعد ما بغیر اذنه لم یحینث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فی نہی الیمن یہ کما اذا قال حتی اذن لك۔ اور اگر اسنے کہا
 کہ اگر تو باہر نکلے تو مجھے طلاق ہو الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اُس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی
 پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلے تو حائث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا مستقل ہے یہ معنی یہ ہے
 کہ تیرے نکلے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی
 جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلے تو مجھے طلاق ہو یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دون فن۔ چنانچہ جب ایک بار
 اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلے تو طلاق نہیں ہوتی ہر اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے
 قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحینث
 وکذا لک ان اراد رجل ضرب عبده فقال له اخرج ان ضربتہ فبندی حر فترکہ ثم ضربہ وبعثتہ یمین فخرج
 ابو حنیفہ رحمہما باہر وہ ان مراد اہلک الرذعن تلک النصرتہ والخروج عرفا ویمینی الایمان علیہ۔ اور اگر شخص
 کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلے تو طلاق ہو پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلے تو طلاق نہیں ہوگی اسی طرح
 اگر کسی نے اپنے غلام کو ارنا چاہا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہو پس اُسنے اپنے
 غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حائث نہیں ہو گا یعنی اُسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو
 فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہما نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شکم لے جا ہا کہ اس نکلنے اور مارنے
 سے جبکہ واسطہ آدائی تھی باز رہے عت میں ہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ ولو قال لہ رجل اجلس فتعد
 عندی فقال ان تعدیت فبندی حر فخرج فرجع الے منزله وتعدی لم یحینث لان کلامہ خرج محخرج الجواب
 فینطبق علی السؤال فینصرف الی القدر المدعوا لیه بخلاف ما اذا قال ان تعدیت ایوم لانه زاد علی حرف
 الجواب فیعمل مبتدئا۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ میرے پاس نہاری کھائے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری
 کھائی تو میرا غلام آزاد ہو پھر بیان سے اپنے گھر جا کر اُسے نہاری کھائی تو حائث نہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام
 بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جبکہ زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے
 کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہو یعنی عورت مذکورہ میں حائث ہو کہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے
 بڑھا دیا پس الگ نئے قسم کھائے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لایرکب دابة فلان فرب دابة عبد اذون لہ مدیون لم یحینث
 عند ابی حنیفہ رحمہما الا ان اذاکان علیہ دین مستغرق لایحینث وان نومی لانه لا ملک للمولی فیہ عنده وان کان
 الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لایحینث مالم یؤہ لان الملک فیہ للموے لکنہ لقیات الی العبد عرفا ولذا
 شرعاً قال علیہ السلام من باع عبدا وله مال فهو للبايع الحدیث فتحتل الاضافۃ الے المولی فلا بد من النیت
 وقال ابو یوسف رحمہما فی الوجہ کلما یحینث اذا نواه لاختلال الاضافۃ وقال محمد رحمہما یحینث وان لم یؤہ علیا
 حقیقۃ الملک اذا الدین لایمنع وقوۃ للسید عندہما۔ اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہوگا پھر خالد نے
 غلام بازون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام اذون قرضدار یا نہیں ہے تو زید حائث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر
 اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حائث نہوگا اگرچہ اسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی
 ملک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حائث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہو یا اسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حادث نہین ہوگا تا وقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حادث ہو جائیگا اور نہ نہین کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہو لینے غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہو لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہو اور شرع میں بھی یہی حکم ہو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا انخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حادث ہو جائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہو لینے نیت ضرور ہو اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حادث ہو جائیگا اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہو کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا منع نہیں ہوتا ہو **فتاویٰ خلاصہ** یہ کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہو اگرچہ حقیقہ مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حادث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہو لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت میں خلل ہو لہذا اگر نیت ہو تو حادث ہو جائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حادث ہو جائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہو اور امام محمد کے نزدیک شرط نہین ہو۔

باب لیمن فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہو۔ قال ومن حلف لایاکل من ہذہ الخلة فهو علی شرا لانہ اضاف لیمن الی مالا یوکل فینصرف الی ما یخرج منه و ہوا لثما لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن اشترط ان لا یتغیر بصیغہ جدیدۃ حتی لا یحینث بالینید و الخل والدیس المبطوخ و ان حلف لایاکل من ہذا البسر فصار طہا فاکلمہ لم یحینث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اسکے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اُس نے قسم اسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہین جاتی ہو تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہو کیونکہ خلت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہو تو مجازاً سبب کو بول کر سبب مراد لینا جائز ہو لیکن پھل سے حادث ہونے میں شرط یہ ہو کہ وہ کسی مٹی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرما یا انگور کے پھل سے بنید یا سرکہ یا پکائی ہوئی ٹاڑی یا غرہ انگور کھایا تو حادث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بستر لینے نہ کھاؤں گا پھر طہب یعنی پورا بچتہ ہو جانے کے بعد اُس میں سے کھایا تو حادث نہین ہوگا۔ و کذا اذا حلف لایاکل من ہذا الرطب و من ہذا اللبیب فصار قمر او صار اللبیب شیرازا کمینث لان صفۃ البسورۃ والرطوبة داعیۃ الی لیمن و کذا کو نہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبیب ماکول فلا ینصرف لیمن الی ما یتجد نہ بخلاف ما اذا حلف لا یتکلم ہذا البصی او ہذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ہجران المسلم ینقطع حکام منہی عنہ فلا یتبر الداعی داعی فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے جوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تر یعنی خشک جوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حادث نہوگا کیونکہ اگر دودھ یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہو کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہو اور یہی دودھ کا حال ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ دودھ خود کھلا جاتا ہو تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کیا جائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس فضل سے یا اس جان سے بات نہ کروں گا پھر اُس کے بڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حادث ہوگا۔ حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم مرتبہ پہن باجوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقل کیا کیونکہ مسلمان سے کلام چھڑنا شرعاً منع ہو

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یأکل لحم ہذا کل فاکل بعد ما صار کحیث
لان صفة الصغر فی ہذا البیت بدیعیۃ الی البہین فان المتنع عنہ اکثر متناعا عن لحم البہیش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس
خاندان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینہ یا جو جانے کے بعد اسکو کھایا تو حانت ہو جائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بچپن کی
صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہو کیونکہ وہ شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکو بڑے ہو جانے کے بعد
روڑھے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لا یأکل بسر فاکل رطباً لم یحیث لانه لیس بسر۔ اور جسے
قسم کھائی کہ میں بسر لینے کہ نہیں کھاؤنگا اسنے بختہ تازہ کھایا تو حانت ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہا کہ کپا آم
نہ کھاؤنگا تو بختہ آم سے حانت ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو بیٹھے آم سے حانت ہوگا۔ ومن حلف
لا یأکل رطباً او بسر او حلف لا یأکل رطباً ولا بسر فاکل مذنباً حانت عندانی حنیفۃ وق لا لا یحیث فی الرطب
یعنی بالسر الذنب ولا فی البسر بالرطب الذنب لان الرطب الذنب سیسی رطباً والبسر الذنب سیسی بسر فاصلاً
کما اذا کان البہین علی الشرا و لہ ان الرطب الذنب مایکون فی ذنبہ قلیل بسر والذنب علی عکسہ فیکون اکمل
اکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشرا لانه لیس صاوت الجملة یتبع القلیل فیہ اکثریتہ
قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب نہ کھاؤنگا اور نہ بسر کھاؤنگا اسنے مذنب کھایا (یعنی جو مجموعہ
کہ دم کی طرف سے بختہ ہو گیا اور باقی گڈڑ ہے) و مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا
کہ رطب کی صورت میں حانت نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانت نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب
سے بھی حانت ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی
قسم ایسی ہو گئی جیسے خریدنے کی قسم لینے مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم
میں بخور طراسا گڈڑ ہو اور مذنب اسکو برعکس ہوتا ہے تو اسکا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانت ہوگا بخلاف
خرید کے کیونکہ خریداری پورے بچے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے لینے خرید پر قیاس ہوگا۔ وحلف
لا یشتري رطباً فاشتری کیا ہے بسر فیہا رطب لا یحیث لان الشرا لیس صاوت الجملة والمطلوب تابع ولو کان
البہین علی الاکل یحیث لان الاکل لیس صاوتہ شیا فشیاً فکان کل شہما مقصوداً و صار کما اذا حلف لا یشتري
شعیراً و اما کلمہ فاشتری خستہ فیہا حبات شعیرہ اکثر کما یحیث فی الاکل دون الشرا لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی
کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اسنے ایک خوشہ بسر کا لینے گڈڑ چھو اردن کا خرید اس میں رطب یعنی بختہ بھی قلیل ہیں تو حانت ہوگا کیونکہ
خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل بیان کثیر کے تابع ہو جائیگا اور اگر قسم کھانے پر ہوتی ہے لینے رطب نہ کھاؤنگا پھر کہ
خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانت ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بسر ہر ایک مقصود
ہو یعنی کوئی تابع ہوگا اور اب ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیرہ نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر کہوں
خریدے جو کچھ دلنے ملے میں اور مع جو کے انکو کھایا تو کھانے سے حانت ہو جائیگا اور خریدنے میں حانت ہوگا بدلیل
مذکورہ بالا۔ یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب کہوں زیادہ ہیں تو ان میں خریداری ہوگی اور خرید نہیں
کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہو پس حانت ہو جائیگا۔ وقال ولو حلف لا یأکل
لحم فاکل لحم السمک لا یحیث والقیاس ان یحیث لانه لیس سیسی لحم فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان لحم
منشأۃ من الدم ولا دم فیہ لیسکو فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مجلس کا گوشت کھایا تو حانت
ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانت ہو جائے کہ قرآن میں اسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالیٰ ومن کل ما کون یطبخ بالیمن

مجبلی کا گوشت تازہ) اور استخوان کی وجہ یہ کہ گوشت اسکا نام رکھنا محازی ہو کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مجبلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ بانی میں رہتی ہے۔ اور عورت میں مطلق گوشت خریدنے میں مجبلی کی طرف ذہن نہیں جانا اور قرآن میں پہاڑ کو بیخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسے قسم کھائی کہ میں فرش یا بیخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حائض ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مجبلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حائض ہو جائیگا۔ و ان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحیث لانه لحم حقیقی الا انہ حرام و الیمین قد لعینہ للتمنع من الحرام۔ اور اگر لگائے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حائض ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے ہوتی ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حائض ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ ن۔ و لکنہ اذا اکل کبدا او کرشا لانه لحم حقیقی فان منہ من الدم لا یستعمل استعمال اللحم و قبل فی عرفنا لا یحیث لانه لا یعد کما۔ اور اسی طرح اگر اس نے کبھی یا اوجھہ کھایا تو بھی حائض ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اسکی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حائض ہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی۔ یعنی کبھی یا اوجھہ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حائض ہوگا مخلصہ و محیطہ اور یہی صحیح ہونا چاہیے۔ ع۔ اور اگر کبیا گوشت کھایا تو ایک قول میں حائض ہو جائیگا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حائض ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اور اگر سری و پکے کھائے تو حائض ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حائض ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اسنے جربی اور حلبی کی بھی نیت کی تو حائض ہو جائیگا ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اگر بیٹھکی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حائض ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ م۔ ع۔ قال ولو حلف لایا کل او لایشتی شیئاً لم یحیث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یحیث فی شحم الظهر ایضا و ہو اللحم السمن لوجود خاصیتہ الشحم فیہ و ہو الذوب بالنار و لکنہ لحم حقیقی الا تری انہ یشأ من الدم و یکتمل استعمالہ و یحیل ج۔ قوتہ و لہذا یحیث بالکلی فی الیمین علی اکل اللحم و لای یحیث بمعینہ فی الیمین علی بیع الشحم و قبل ہذا بالعربیۃ فاما اسمہم بالعارسیۃ لایقع علی شحم الظهر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی جربی نہیں کھائیگا یا نہیں خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ کی جربی کے سوا کسی جربی میں حائض ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ بیٹھکی جربی میں بھی حائض ہو جائیگا اور بیٹھکی جربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ اس میں جربی کی خاصیت پائی جاتی ہے لہذا آگ سے کھل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا ہے اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہ کھاؤں گا تو اسے کھانے سے حائض ہو جاتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ جربی بچوں گا تو اسے بیچنے سے حائض ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظهر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیٹ کا لفظ کما ذیہ لفظ کسی حال میں شحم الظهر پر واقع نہیں ہوتا۔ اور قول ابو حنیفہ صحیح ہے الذیخہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اسنے شحم الظهر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حائض ہو جائیگا اور کافی میں ہے کہ شحم جابر قسم ہے ایک شحم الظهر یعنی پیٹ کی جربی دوم وہ جربی جو ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ جربی جو آنکھوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چارم پیٹ کی جربی اس میں بالاتفاق حائض ہوگا۔ ع۔ و لو حلف لایشتی او لایا کل لکھا او شحما فاشترے الیہ او اکلہا لم یحیث لانه نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحم و الشحم۔ اور اگر قسم کھائے کہ گوشت یا جربی نہیں خریدیگا یا نہیں کھاؤں گا پھر اسنے ذبیحہ کی حکمتی خریدی یا کھائی تو حائض ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و جربی کی طرح استعمال نہیں ہوتی۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بکری یا ذبیحہ کا گوشت کھایا تو حائض ہو جائیگا اور اسی پر فتوے ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت نہ کھاؤں گا۔

گوشت کھایا تو حانت نہوگا۔ ع۔ ومن حلف لایاکل من ہذہ الحنظلہ لم یحنت حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہ لم یحنت عندہ ابی حنیفہ رحمہ وقالان اکل من خبزہ حانت ایضاً لانہ مفہوم منہ عرفا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان لہ حقیقہ مستعملہ فانہما **تعلقہ** وتعلقہ قضاوی قاضیہ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضمہا حانت عندہا ہو الصبیح لعلوم المجاز کما اذا حلف لایضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارة بقولہ فی الخبر حانت ایضاً۔ اگر قسم کھائی کہ اس گھون سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اٹکو جبار کہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اسنے گھون کی روٹی کھائی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُسکی روٹی کھائی تو بھی حانت ہو جائیگا کیونکہ اس قسم سے روٹی میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھون کھانے کے حقیقی سے متعلق ہیں کیونکہ گھون اوبال کر اور بھون کر جبار کہ کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر کسی کو جبار کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانت ہو جائیگا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوا داخل ہو حانت ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانت ہو جائیگا۔ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہو کہ چبانے سے بھی حانت ہوگا۔ قال ولو حلف لایاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنت لان علیہ غیر ما کول فانصرف الی ما یتخذ منہ۔ اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیاں کھائیں تو حانت ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اُسپر قسم رکھی جائیگی۔ ولو استغفہ کما ہوا لا یحنت ہوا صحیح لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اسنے آٹا اسی طرح نکل لیا تو حانت نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا معین ہیں۔ و لو حلف لایاکل خبزہ فیمینہ علی ما یعتقد اہل المصر اکھ خبزہ وذلک خبزہ الحنظلہ والشعیر لانہ ہوا معتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت میں جبکہ روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اُسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گھون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبزہ القطائف لا یحنت لانہ لایسمی خبزہ مطلقاً الا اذا انزاع لانی محتفل کلامہ۔ اور اگر اسنے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ اُسکو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے پیمانی بھی ہو سکتے ہیں و کذا اذا اکل خبزہ الارز بالعراق لم یحنت لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدہ طعائم ذلک یہ حنت۔ اسی طرح اگر اسنے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانت نہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اسکی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جسکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانت ہو جائیگا۔ و لو حلف لایاکل الشواء فهو علی اللحم دون البارد بخان و الخبز لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوے مایشوے من بیض او غیرہ لمکان الخقیقہ۔ اور اگر قسم کھائی بھٹا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بھٹا ہوا کاجر و شکر قند پر نہوگی کیونکہ خالی بھٹا ہوا کہنے سے بھٹا ہو گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اسنے انڈے وغیرہ بھٹے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لایاکل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم و ہذا استحسان اعتبار المعروف و ہذا لان التعمیم متعدد فیصرف الی خاص ہو متعارف ہو اللحم مطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشبہا و ان اکل من مرقۃ یحنت لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ لیس الطبیخ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پیڑ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم لمجاہ عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر طبیخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص سنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہو گوشت ہے لیکن اگر اسنے گوشت کے

سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اُس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اُس نے مطبوخ گوشت کا شور یا کھانا تو بھی حانت ہو جائیگا ایسے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور ایسے کہ اُس کو بھی طبع کتے ہیں۔ ومن حلفت لایاکل الرؤس فمید علی مالیکس فی التناخیر و بیاع فی المصر و لیقال لیکنس و فی الجامع الصغیر و لو حلفت لایاکل راسا فهو علی رؤس البقر و النعم عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ علیہم انعم خاصۃ و ہذا اختلاف عصر و زمان کان العرف فی زمنہ فیہما و فی زمنہما فی النعم خاصۃ و فی زماننا لیتی علی حسب العادۃ کما ہوا لکذا کورنی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریان نہ کھاؤں گا تو اس کی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو جابون میں ڈاکٹر شہین بیٹی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گامے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گامے اور بکری دونوں کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادی ہو رہا ہے فتویٰ دیا جائیگا یہی مختصر قدوسی میں مذکور ہے۔ و قال وان حلفت لایاکل فاکتہ فاکل عنباً اور مانا اور طبا او قثا و اخیار الم کینٹ وان اکل تفاحا و بطیخا و شمشا حنٹ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ حنٹ فی العنب و الرطب و الرمان ایضاً و الاصل ان الفاکتہ اسم لما یتفکک بہ قبل الطعام و لبعده اسی تنعم بہ زیادۃ علی المعتاد و الرطب و الیابس فیہ سوار بعد ان یکون التفکک بہ معتاد احتی لایکینٹ بیابس لیطبخ و ہذا معنی موجود و فی التفاح و اخواتہ فی حنٹ بہا و غیر موجود و فی التفاح و الخیار لانہما من البقول بیجا و اکلا فلا ینکینٹ بہما و اما العنب و الرطب و الرمان فہما یقولان ان معنی التفکک موجود فیہما فانہما اعز الفواکھ و النعم بہا یفوق النعم بغیرہما و ابو حنیفہ رحمہ لیقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا و یتداوی بہا فاوجب قصور الی معنی التفکک للاستعمال فی حاجۃ البقاء و لہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکتہ نہ کھاؤں گا پھر اُس نے انگور یا انار یا تازہ خرما یا لکڑی یا کھیرا کھایا تو حانت نہوگا اور اگر سیب یا خرما یا شمش کھائی تو حانت ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرما اور انار میں بھی حانت ہو جائیگا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکتہ ایسی چیز کہ کتے ہیں جبکہ ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکک کیا جائے یعنی اصلی غذا سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہو حتیٰ کہ خشک خرما سے حانت نہیں ہوتا ہے یعنی خشک خرما کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکک کے معنی سیب اور اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانت ہو جائیگا اور لکڑی اور کیرے میں موجود نہیں ہیں کیونکہ یہ بطور ساگ کے پیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانت نہوگا بلکہ تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکک کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکھ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور معالجہ کے یا بطور قوت یعنی انج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ من محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکک معتاد ہو وہ فواکھ میں جو نہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال و لو حلفت لایا تم فکل شئ اصطبغ بہ ادام و الشوار لیس بادام و اللہج ادام و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال محمد رحمہ کل مایوکل مع الخبز غلبا فهو ادام و ہذا روایت عن ابی یوسف رحمہ لان الادم من المواتم وہی الموافقة کل مایوکل مع الخبز موافق لہ

کالحم والبیض ونحوہ ولما ان الادم یوکل تبعاً والتبعية فی الاضطرار حقیقة لیکون قائماً فی ان لا یوکل
 علی الاضطرار حکماً وتمام الموافقة فی الامتناع فی الضیاء والتخل وغیرہ من الامتاعات لا یوکل وحده بل یشرّب ولحم
 لا یوکل بالضرر عاده ولانہ یدوب فیکون تبعاً بخلاف اللحم والیضاہیہ لانہ یوکل وحده الا ان ینویہ لما فیہ
 من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادم ہوا صحیح۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں
 ادم کے ساتھ نہ کھاؤں نہ پیوں تو ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادم پر پس بھونا گوشت ادم نہیں ہے یعنی اکیلا بھی
 کھایا جاتا ہے اور نمک ادم پر اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول نساہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے
 ساتھ کھائی جاتی ہے وہ ادم پر اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے اور یہی قول شافعی داحمد ہے کیونکہ ادم کا لفظ مواد سے
 نکالا گیا ہے جسکے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اسکے موافق ہے جیسے گوشت دانہ اور اس کے مانند چیزیں
 اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادم عت میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک
 حقیقت ملنے میں ہے تاکہ ادم اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکماً تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور یہی موافقت وہ جب
 پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلا کھائی نہیں جاتی ہیں بلکہ پی لیمائی ہیں اور
 نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے تو تابع ہو جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلا بھی
 کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اُسے ادم کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُسکی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہونگی
 کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اُسے سختی بڑھتی ہے (یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالت ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسے
 سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور انکو اور خبر بڑہ ادم نہیں میں یہی صحیح ہے۔ و اذا حلف لا یتخذ
 فالغداء الا کل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوٰۃ الظهر الى نصف اللیل لان ما بعد الزوال سیمی
 عشاء ولہذا سیمی الظهر احد صلوات العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتعدی لینے میں غدا نہ کھاؤں نہ
 بنیں سحری و دال محلہ تو غدا وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہوا و عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک
 ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اُسکو عشاء کہتے ہیں اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کا گیا ہے
 فن۔ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوٰۃ کے باب سہو میں ہے۔ والضحیٰ من نصف اللیل الی طلوع الفجر لان ما خولف
 السحر ویطلق علی ما یقرب منہم ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشیخ عاده ویعتبر عاده اہل کل بلدۃ فی حقہم
 ولا یشرط ان یكون اکثر من نصف الشیخ ومن قال ان لبت او اکلت او شربت فبعدی حر و قال غلبت
 شیاً و دون شیء لم یدتن فی القصار وغیرہ لان النیۃ انما تقع فی المملوٰۃ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تخصیصاً
 والمقتضی لا عموم لہ فلعلت نیتاً تخصیص فیہ۔ اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے
 قریب سحر تک جو کھانا ہوا اُسکو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے پھر غدا و عشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق
 سحری مقصود ہے لینے اگر صبح کو ایک ڈالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غدا نہ ہوگا پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں اُحییٰ کی عادت معتبر ہے اور
 شرط ہے کہ آدھی سحری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پتیا کھایا یا پانیر غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع
 ہوگی اور اگر اُسے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اُسکی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اُسکی
 تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ بیان نہتے دکھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام
 وغیرہ کچھ بھی صحیح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کوہ کہ پتیا کھانا اُسکو مقفی ہے تو اسکے واسطے عدم نہیں ہوتا ہے اور جب تقسیم نہ کرے تو
 تخصیص کی نیت نہ ہو فن۔ ان اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہو سکتی ہو چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست فباوا داکلت طعاما وشربت شرابا لم یدین فی القضا خاصۃ لانہ مکروۃ
 فی محل الشرط فتمت فعلت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضا۔ یعنی اگر اُس نے کہا کہ اگر میں نے کبر
 بنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہو پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہیں
 کرے گا کیونکہ جو لفظ اُس نے بیان کیا یعنی کبر اور طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نہ کہ وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کاربہم
 ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اُسکی تصدیق نہیں کرے گا قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منها بامام لم یحیث
 حتی یکرہ منها کرعاً عند ابی حنیفہ رحمہ و قال اذا شرب منها بامام یحیث لانہ لم تعارف المفہوم ولہ ان کلۃ من التبعض
 حقیقۃ فی الکمرع وہی مستعملۃ ولہذا یحیث بالکمرع اجماعاً فتمت المصیر الی المجاز وان کان متعارفاً۔ اور جسے قسم کھائی
 کہ دریا سے دجلہ سے نہیں پیے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر یا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاشیہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے
 ٹھہ لگا کے پیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حاشیہ ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کتنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پیے اور اُسکے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ٹھہ لگا کر پیے اور سطح
 بنیا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے ٹھہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حاشیہ ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی میں برے تو جابجا
 معنی لینا منع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منها بامام یحیث لانہ
 بعد الاخرات بقی منسوباً الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شراب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اُس نے یہ قسم کھائی کہ
 دجلہ کے پانی سے نہ پیو گا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حاشیہ ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی
 تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُس نے اس نہر میں سے پیات۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حاشیہ ہوتا ہے
 تو برتن میں لینے سے بھی حاشیہ ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأۃ طالق ولیس
 فی الکوز ماء لم یحش فان کان فیہ ماء فارقی قبل اللیل لم یحش و ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد وعلی ابی یوسف لم یحش فی ذلک
 کلہ یعنی اذ مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالیٰ واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وحقانۃ
 التصور عند ہما خلافاً لابی یوسف رحمہ لان الیمین انما تنقذ للبر فلا بد من تصور البر لیکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول
 بالانعقاد موجباً للبر علی وجہ ظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لیسبق فی حق الخلف
 ولہذا لا ینقذ الغموس موجباً للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری زوجہ طالق
 ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی تھا تو حاشیہ نہیں ہوگا خواہ اُسکو کوزہ میں پانی نہ ہوتا معلوم ہو یا نہ ہوتا اگر اس میں پانی ہو مگر اتنے
 سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حاشیہ نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حاشیہ ہو جائیگا
 لیکن جب دن گزر جائے تب حاشیہ ہو جائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے
 یعنی اگر قسم کھائے کہ اللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیو گا تو اس صورت میں یہی اختلاف ہو اور اس اختلاف کی اصل
 یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور بانی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ
 شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو ہوا ہے منعقد کیجائی کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم
 واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ بیان یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی اور حالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ
 اُسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہے پھر لینے زبان سے جب اسے قسم نکالی تو ہم اُسکو غور نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور
 نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے (دے) اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل
 ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں

فـ یعنی قسم غوس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اُس کا خلیفہ دیا جائے اس لیے کہ جب اصل ہی نہیں ہو تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو كانت الیمن مطلقۃ ففی الوجه الاول لا یحیث عندہما وعند ابی یوسف رحمہ اللہ فی الحال
 و فی الوجه الثانی یحیث فی قولہم جمیعاً ابو یوسف رحمہ فرق بین المطلق و الوقت و وجه الفرق ان التامین للوقت
 فلا یجب الاصل الا فی اخر الوقت فلا یحیث قبلہ و فی المطلق یجب البرکاء فرغ و قد یحجز یحیث فی الحال و ہما فرقاً بین
 وجه الفرق ان فی المطلق یجب البرکاء فرغ فاذا فات البرکاء مات ما عقد علیہ الیمن یحیث فی یمینہ کما اذا مات
 الحالف و المار باق اما فی الوقت یجب البرکاء فی المجرى الاخیر من الوقت و عند ذلک لم یبق محلیۃ البرکاء لم تصور
 فلا یجب البرکاء و تبطل الیمن کما اذا عقدہ ابتداءً فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم
 میں اگر آج کی قید ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حاش
 نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حاش ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہو تو بلا تعلق
 سب کے قول میں حاش ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا لینے در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن
 گذرنے پر حاش ٹھہرایا اور در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حاش ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا ہوگا
 ہو تا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا بھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن
 گذرنے سے پہلے حاش نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ کوزہ
 پانی پینے سے عاجز ہو لینے پانی نہ رہے تو فی الحال حاش ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق
 کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ میں قسم میں وقت کی قید نہیں ہے و ہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب
 ہو تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جبیر قسم ہے وہ نہ رہا تو قسم میں جھوٹا ہو گیا جیسے اگر حالف مر جائے حالانکہ پانی پانی ہو تو جھوٹ
 ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزو میں واجب
 ہوگا اور آخری جزو پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا عمل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا مقصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور
 قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منقذ کی تو بھی باطل ہے۔ یعنی جیسے قسم پانی ہونے کے وقت
 یہ شرط ہے کہ پورا کرنا مقصور ہو اسی طرح قسم منقذ ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ عمل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف بصیغۃ
 السماء او یقلبن ہذا الحرف جہا انقذت یمینہ و حث عقیقہما و قال زفر رحمہ لا تنقذ لانه تجمل عادة فاشبه
 استجیل حقیقۃ فلا یقع و لانا ان البر تصور حقیقۃ لان الصعود الی السماء مکن حقیقۃ الا تری ان السماء مکن بصیغۃ
 السماء و لکذا تحول الحرف ذہباً تجمل اللہ تعالیٰ و اذا کان متصوراً ینقذ الیمن موجباً لخلفہ ثم یحیث بحکم البحر القام
 عادة کما اذا مات الحالف فانه یحیث مع احتمال اعاده الحیوة بخلاف مسألة الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز
 وقت الحلف و لا ما فیہ لا تصور فلم ینقذ۔ اور جس شخص نے یمن قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس چتر کو بدل کر
 سونا کر دوں گا تو قسم منقذ ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حاش ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منقذ نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور
 بدلنا ازراہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منقذ نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا
 درحقیقت مقصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر
 اللہ تعالیٰ چتر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر مقصور ہو تو قسم منقذ ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کر دیتی
 پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حاش ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مر جائے تو اُس کے حاش ہونے کا حکم دیا جاتا ہے
 باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے بخلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اُس کا پینا

حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا منصوص نہیں ہر تو قسم ہی منقذ نہوگی وند اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابو حنیفہ
ہر اور یہی قول ائمہ ہر - ع -

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہر - قال ومن حلف لا یفعل فلان فکلمہ وہو بحیث یسمع الا انہ نام حنث لانہ
قد کلمہ ووصل الی سماعہ لکنہ لم یغیم لنومہ فصار کما اذا ناداه وہو بحیث یسمع لکنہ لم یغیم لتغافلہ فی بعض روایات
المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشایخنا رہ لانه اذا لم یتنبہ کان کما اذا ناداه من بعید وہو بحیث لا یسمع صوتہ -
قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلان سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہو مگر وہ
خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا لیکن وہ خواب کی وجہ سے
نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حانث نے اسکو بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ کلام کو سن سکتا ہو مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا
حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی بعض روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اسکو جگا دیا تو حانث
ہو جائیگا اور ہمارے شاخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے اتحدہ ۶) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اسکو وہ
سے بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ پر کہ اسکی آواز نہیں سن سکتا ہے - و لو حلف لا یفعل الا باذن فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حنث کلمہ
حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہو الاعلام ومن الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یحقق الا باسماع
وقال ابو یوسف رحمہ لا یحنث لان الاذن ہو الاطلاق وانہ یتیم بالاذن کالرضاء فلما الرضاء من اعمال القلب
ولا کہ ذلک الاذن علی مام - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر
زید نے اسکو اجازت دیدی مگر اسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا - کیونکہ اذن کا لفظ
اذن سے مشتق ہے جسکے سننے آگاہ کرنا یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سننے کے متحقق نہوگا
اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت و اباحت دینا اور یہ خالی اجازت
سننے والے سے پوری ہو جاتی ہے جیسے رضامندی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضامندی دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن
کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ اوپر گذر رافت اور فتادی صغریٰ و تنہ میں نوازل سے مذکور ہے ایک نے قسم کھائی کہ اسکی زوجہ بدن
اسکے اذن کے نہ نکلیں پھر اسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ اذن نہیں ہے
اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے - قال وان حلف لا یفعل شہر اثم من حین حلف لانه لو لم ینکر الشہر
یتا بد الیمین و ذکر الشہر لاخراج ما وراہ فبغی الذی پہلے مہینہ داخلہ عملاً بدلا لہ حالہ بخلاف ما اذا قال و اسد
لا صوم شہر لانه لو لم ینکر الشہر لیتا بد الیمین فکان ذکرہ لتقدير الصوم یہ وانہ منکر فالتعین الیہ - اور اگر قسم
کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کسٹا
ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے مساوی زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اسکی حالت کے
یعنی غصہ اسکو فی الحال بجا رہا ہے بخلاف اسکے کہ اگر اس نے کہا کہ واسد میں ایک مہینہ روزہ رکھو گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا
اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہوتا مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے
اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ مذکور ہے تو معین کرنے کا اختیار اسکو حاصل ہے وند یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ
کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے - وان حلف لا یفعل فقر القرآن فی صلاۃ

لا یحیث وان قرنی غیر صلوة حثث وعلی هذا التبیح والتلیل والتکبیر فی القیاس یحیث فیما ہو قول الشافعی
لانه کلام حقیقہ ولنا انه فی الصلوۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من
کلام الناس وقیل لے عرفا لا یحیث فی غیر الصلوۃ ایضاً لانه لایسبی متکلم بل قارنا و مسجاً۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام
نہیں ہو بولنگا بھرا سنے نماز میں قرآن پڑھا تو حاثت نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حاثت ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ
یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اگر نماز میں کہا تو حاثت ہوگا اور نماز سے باہر حاثت ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حاث
ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما
نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حاثت نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو شک نہیں کہ میں نبی و رسول
کرنے والا نہیں کہلاتا ہی بلکہ اس کے قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں۔ یہی قول فقہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید و
غالبی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے سع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا امر
بفعل لایمتد یا و بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لایمتد۔ اور اگر اسنے کہا کہ جس روز فلان شخص
سے کلام کروں تو میری جودہ طالعہ ہو تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اسکی جودہ
طالعہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو راز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ کج کے دن کا فردن سے اپنی بیٹھ بچھ بچھ لگائے جہاں میں کسی وقت ہوگا فردن سے پہلے بچھ ہاںستو
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو راز ہو۔ وان عتہ النہار خاصۃ دین فی القضا لانه مستعمل فیہ ایضا و
عن ابی یوسف رحمہ اللہ لایدین فی القضا لانه خلاف المتعارف ولو قال لیلہ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانه
حقیقۃ فی سواد اللیل کا لیلہا للبیاض خاصۃ وما جاز استمال فی مطلق الوقت۔ اور اگر اسنے فقط دن ہی دن کی نیت
کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ لفظ اس سنہ میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں
کرے گا کیونکہ یہ متعارف مجاورہ کے خلاف ہے اور اگر اسنے قسم کھائی کہ جس رات میں فلان شخص سے کلام کروں تو میری جودہ طالعہ ہو تو یہ قسم
فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات
کے اور رات کا استمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا لا ان یقدم فلان اذ قال حتی یقدم
فلان اذ قال الا ان یا ذن فلان اذ حتی یا ذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والا ذن حثث ولو کلمہ بعد
القدوم والا ذن لم یحیث۔ لانه غایہ وایمین باقیۃ قبل الغایہ ومنتہیۃ بعد ہا فلا یحیث بالکلام بعد انتہا الیمین
اور اگر اسنے یون کہا کہ اگر میں نے فلان سے کلام کیا مگر آگے زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ اگر زید مجھے
اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جودہ طالعہ ہو پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلان شخص سے کلام
کر لیا تو حاثت ہوگی یعنی اسکی جودہ کو طلاق پڑگی اور اگر اسنے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلان شخص سے کلام کیا تو حاثت نہیں ہوگا کیونکہ
زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد
کلام کرنے سے حاثت نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلا فالابی یوسف رحمہ لان المنوع عنہ کلام منتہی بالاذن
والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود سقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط انفعہ سقوط الغایۃ یا بد الیمین۔
اور اگر زید میری قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالت کو ایسا کلام منع تھا جو زید کی اجازت
یا آنے پر بدرا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ تصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تصور ہوتا ہے کہ شرط

نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دہی ہو جائیگی۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کر گیا تو اسکی زوجہ طائفہ ہو جائیگی۔ ورنہ حلف لایکلم بعبد فلان ولم یؤعبدا بعینہ او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبداً او بابت منہ امراتہ او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنت لانه عقیدہ عینہ علی فعل واقع نے محل مضاف الی فلان اما اضافہ ملک او اضافہ نسبت ولم یؤعبدا فلان یحنت قال زید ہذا فی اضافہ الملک بالا اتفاق و فی اضافہ النسبہ عند محمد رحمہ یحنت کالمراة والصدیق قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافہ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالہجران فلا یشرط دوم ہما متعلقو الحكم بعینہ کما فی الاشارة ودجہ ما ذکر ہما و ہو روایتہ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یكون غرض ہجرانہ لانہ لا جملہ لمضاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنت بعد زوال الاضافہ بالشک۔ جسے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں گا اور کسی غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہیں کروں گا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اسکی زوجہ اس سے یا نہ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانت ہو گا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے عمل میں واقع ہو گا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہو لینے اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جنکو فلان شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک ہو جیسے غلام فلان یا نسبت نکاحی یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو حانت نہیں ہو گا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو قیون الامون کا اتفاق ہو کہ حانت نہیں ہو گا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حانت ہو جائیگا جیسے اسکی زوجہ یا دوست سے لیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہو تو بھی حانت ہو گا اور امام محمد نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف بچان کے واسطے ہوتی ہو کیونکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہو اور فلان پہ جو یہ دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہو تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہو پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہو گا جیسے اشارہ میں ہوتا ہو یعنی مثلاً کہا کہ فلان کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانت ہوتا ہو اگرچہ فلان سے جدت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت بیان مذکور ہے لینے فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانت ہو گا یہ جامع الصغیر کی روایت ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شاید اسکی غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو جو فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے ہی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانت نہ ہو گا۔ وان کانت بعینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا امرأۃ فلان بعینہا او صدیق فلان بعینہ لم یحنت فی العبد و حنت فی المرأۃ والصدیق و ہذا قول ابی حنیفہ والابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما حنت فی العبد ایضا و ہو قول زفر فرج۔ اور اگر اسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا پھر فلان شخص کی طرف ان کو کون کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانت نہ ہو گا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانت ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانت ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہے۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل وار فلان ہذہ قبا عہا ثم دخلها فو علی ہذا الخلاف جہہ قول محمد و زفر فرج ان الاضافہ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکنہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ و لکن الاضافۃ و صار کا لصدیق والمرأۃ ولہما ان الداعی الیہم معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تجر ولا تقار لہذا و اتہا و کذا العبد لیسقط منزله لیس فی ملا کہا فقیہ الامین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ منسبۃ کا لصدیق والمرأۃ لانہ لیس فی الاضافۃ للتعریف والداعی الیہ معنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر میں بجاؤنگا بھر فلان شخص نے اسکو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اُسین بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی شخصین کے نزدیک حاث نہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حاث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہو اور اشارہ کر دینے میں بھر پور شناخت ہو جاتی ہو کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہو بخلاف نسبت کے تو بیان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی پس دوست و زود جی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شخصین کی دلیل یہ ہو کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہو جو صفات الیہ کے اندر ہو یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نہ کرونگا کیونکہ یہ چیزین بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جنکو چھوڑا جائے یا جسے عداوت کیجائے اور یہی حال غلام کا ہو کیونکہ اسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہو یعنی اس قابل نہیں ہو کہ اُس سے عداوت کیجائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا ہی ایسے سبب سے ہو جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہو تو قسم اُسی وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہو بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہو تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہائش کا باعث تو مصاف الیہ یعنی فلان شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہو اسی واسطے اُسے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہو کہ قسم کا باعث فلان شخص میں کوئی امر ہو۔ قال وان حلف لایکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذا الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یباع دے لکھنی نے الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جابح صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کرونگا پھر اُسے چادر فروخت کر دی پھر اُس سے کلام کیا تو حاث ہو جائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہیں ہو سوا اسے شناخت کے کیونکہ جابح میں کوئی ایسی بات نہیں ہو جس سے آدمی سے عداوت کیجائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کرونگا۔ ومن حلف لایکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو و ہذہ الصفۃ لیست بدارعۃ الی الامین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کرونگا پھر اُس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھر ہو گیا تو حاث ہو جائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہو جائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہو اور یہ صفت ایسی نہیں ہو کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل۔ فصل قسم تعلق باوقات۔ قال ومن حلف لایکلم حیثا اوزمانا اوالحین اوالزمان فهو علی ستم اشہر لان الحین قدیر اویہ الزمان القلیل وقدیر اویہ الزمان ستم قال اللہ تعالیٰ ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقدیر اویہ ستم اشہر قال اللہ تعالیٰ توئی اکلم کل حین و ہذا ہو الوسط فینصرف الیہ و ہذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادیۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالباً لانه بمنزلة الابد ولو سکت عتہ یتا بد فیتعین ما ذکرنا و کذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال مارأیتک منذ حین ومنذ زمان یعنی و ہذا اذا لم یکن لہ نیت اما اذا نوى شیاً فهو علی ما نوى لانه نوى حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لایکلم حیثا اور مانا اوالحین اور الزمان یعنی میں کلام نہیں کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ پھر یا ایک حین یا زمانہ پھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہو تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کسی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہو اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا توئی اکلم کل حین اور یہی درمیانی وقت ہو تو قسم اسی کی طرف پھر گی اور یہ امر اسواسطے ہو کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہو اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہو کیونکہ وہ بمنزہ صفت

کے ہر اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگا کہ جو ہننے ذکر کیا یعنی دہیانی زمانہ بھی معین ہر اور یہی حال لفظ
زمانہ کا ہے کہ وہ عین کی طرح مستقل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں ماراٹیک منہ عین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ماراٹیک منہ زمان یعنی
خواہ زمان بولیں یا عین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی ملتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی کچھ نیت نہوار اور اگر کسی
کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اسے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکنذ لک الدہر عندہما وقال ابو حنیفہ
الدہر لا اور یہی ماہو و ہذا الاختلاف فی المنکر ہوا تصحیح اما المعروف بالالف واللام ہر اوہ الابر عفا لہما ان دہرا
یستعمل استعمال الحین والایمان لبقال ماراٹیک منہ عین ومنہ دہر بمعنی والو حنیفہ رحم توقف فی تقدیرہ
لان اللغات لاتدرک قیاسا و المعروف لم یعرف استمرارہ لا اختلاف فی الاستعمال۔ اور یہی طرح اگر اس نے عربی میں قسم
کھائی کہ لا اکلہ دہر تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی
صورت میں ہے کہ اسے دہر کہہ دون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
عرفہ میں ہر شے مراد ہو اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی عین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ہر
مستدین اور ماراٹیک منہ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ
قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہر حرف خاصہ
یہ ہے کہ عین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی
مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتیٰ کہ دہری اسکو کہتے
ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہوا اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے
اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کر کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہی ہے دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ
نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے
اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لیا تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو حلف لایکلہ ایام فہو علی ثلاث
ایام لانہ اسم جمع فکرمکر فیتناول اقل الجمع و ہواثلث ولو حلف لایکلہ الا ایام فہو علی عشرة ایام عند ابو حنیفہ
وقال علی الاسبوع ولو حلف لایکلہ الشہور فہو علی عشرة اشھر عندہ وعندہما علی اسخے عشر شھر لان اللام للمعہ
وہو ما ذکرنا لانہ بدور علیہما ولہ انہ جمع معرف فیمصرف الی اقصلی ما یدکر بلفظ الجمع وذلك عشرة۔ اور اگر اس نے عربی میں
قسم کھائی کہ لایکلہ ایام یعنی دنوں تک بات کرنا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر
جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہوں (لیکن اردو فارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ
لا یکلہ الا ایام یعنی ایام بالف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلہ الشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
الف لام بیان مہود کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو ہننے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ اس نے ایام کو الف لام سے معرف کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد ذکر ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہر حرف یعنی
عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثہ ایام واربعہ ایام یا خمسہ ایام اور اس کے بعد ہر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یا بولتے ہیں پس
عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے مہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کا
لفظ بارہ مہینوں کے واسطے مہود ہے اور یہی بارہ مہینہ دسات دن گھم کر آتے ہیں تو انھیں پر مدار ہے اور عقاب میں مذکور ہے کہ ہر
زبان میں ایام کا لفظ دوا نہیں جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں اپنے ہر قوم پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل بیان جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ یا

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عنہ فی الجمع والسنین وعندہما یصرف الی العمر لانه لا معمود وونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمع کی جمع الف لام سے بیان کی یا سنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک انتہائے معمود یعنی دس مجبہ یا دس برس مراد ہونے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معمود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاماً کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفہ روح عشرۃ ایام لانه اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقال السبعۃ ایام لان ما زاد علیہا تکملہ وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانه ینکر فیہا بلفظ الف وون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمت کنی ایام کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اس میں سب سے زیادہ دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ کر رہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مراد بسیار خدمت کر دی (آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک طالق فولدت ولدہ منیتا طلقت وکذا قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک حرۃ لان الموجد مود وود فیکون ولدا حقیقۃ۔ ولسی بے فی العرف ولعبر ولدا فی الشرع حتی تنقض بہ العدة والدم بعدہ نفاس۔ وامہ ام ولد لہ فی تحقیق طلاق و ہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہو تو تو طلاق ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طلاق ہو جائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہو پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدا نہیں ہوا اور اسکو عتق میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شیخ ابن بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتیٰ کہ اسکی پیدائش سے عتق گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ باقی لگی و لو قال اذا ولدت ولدا فہو حر فولدت ولدہ منیتا ثم اخر حیا عتق لکے وحدہ عند ابی حنیفہ روح وقال لا یعق و حد منہ لان الغرطۃ تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فی محل الیمین لابی جزاء لان المیت لیس بمحل للحرۃ وہی الخیر والابی حنیفہ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرۃ جزاء وہی قوۃ حکمیۃ نظر فی دفع تسلط الخیر ولا غلبت فی المیت فیتقید بوصف الحيوة فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا جانا بخلاف جزاء الطلاق وحرۃ الام لانه لا یصلح مقیداً۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو گا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی بچہ دو سر زندہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہو گا اور صاحبین نے کہا کہ وہ دونوں میں سے کوئی آزاد ہو گا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط باقی لگی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا ہے ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ کچھ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم بھی ہے قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جمین حیات ہو اسو سطر کے موئی نے اُسکی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوئی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ و اذا قال اول عبد اشتري فہو حر فاشتری عبداً عتق لان الاول اسم مفرد ساقب

اگر کما کہ پہلا غلام جسکو کہ میں خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خریدتا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہو جو سب سے سابق ہو یعنی دوسرا
 اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ قال اشتری عبدین معاً ثم آخر لم یعق واحد منهم لانعدام التفرذ فی الاولین ولسبق فی الثالث
 فالعدم الاولیۃ۔ اور اگر اس نے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدتا تو ان میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی
 ایک نہیں ہو اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہو تو پہلا ہونا نہ رہے۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحده فهو حر عتق الثالث لانه یزاد
 التفرذ فی حالۃ الشراء لان وحده للمحال لغتہ والثالث سابق فی هذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا
 غلام جسکو میں خریدوں درحالیکہ ایکلا ہو تو وہ آزاد ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں ایکلا ہونا مراد ہوتا ہے کہ
 ایکلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور ایکلا خرید ہونے میں تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فهو
 حر فاشتری عبد اومات لم یعق لان الآخر لفرط لاحق ولا سابق له فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو میں
 خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
 سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر بھی نہ ہو۔ ولو اشترى عبد اثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فالصف بالآخر
 اور اگر اس نے ایک غلام خریدنا پھر دوسرا غلام خرید کر خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف آئین
 پایا گیا۔ ولیعق يوم اشتراه عند ابی حنیفۃ رحمۃ حتی یعبر من جمیع المال وقال لیعق يوم مات حتی یعبر من الثلث
 لان الآخر یتثبت الابعدم اشتراؤه غیرہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط تحققاً عند الموت فیتقصر علیہ ولا یتحقق
 ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخر یتثبت من وقت الشراء فیتثبت مستنداً علی هذا الخلاف تعلیق اطلاقا لثالث
 بہ وفائدہ تلخیص فی جریان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال
 سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنی خرید کے وقت حالت میت میں مولیٰ کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہو نہ ہونے کے مرنے پر ہوا
 تو اسکی آزادی مولیٰ کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آرام
 کیا حتی کہ تنہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدنا نہ جاوے
 اور یہ بات مولیٰ کے مرنے پر تحقق ہوتی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
 کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ ہی آخری غلام ہے اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہو گیا خالصی اسوقت معلوم نہ تھا
 مگر حقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جیسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور
 یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے
 یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ نہیں طلاق سے
 خائفہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جبکہ تین حیض گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت
 موت کے طائفہ ہو کر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طائفہ ہوئی جو وقت سے
 اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔ ومن قال کل عبد بشر فے بولادة فلانة فهو حر فبشرۃ ثلثۃ متفرقین
 عتق الاول لان البشارة اسم یخبر بغير بشرۃ الوجه ولیشرط کو نہ سارا بالعرف و هذا انما یتحقق من الاول
 اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ درجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اسکو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی
 ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرط متغیر کرے اور عرف میں
 یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے تحقق ہوگی تو یہی آزاد
 ہوگا۔ وان بشره معا عتق لانها تحقق من الكل۔ اور اگر کچھوں نے ساتھ ہی اسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حرقا شتره یلوی بہ کفارة میدیہ لم یجزہ لان الشتر
قرآن النیۃ لعلہ العتق وہی الیمین فاما الشراء فشرط۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خرید لیا تو وہ آزاد ہو جائے اور اس کو اس نیت سے
خریدنا کہ اس کے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہو کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
ہو۔ یعنی جب اس کو خریدنا تو وہ خریدنے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ
کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ بیان نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔
وان اشترے اباه ینوی عن کفارة میدیہ اجزاء عندنا خلافا لفرع الشافعی رحمہما ان الشراء بشرط
العتق فاما العلۃ فی القراتہ وبذل لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالۃ وبینہما منافاۃ ولنا ان
شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام من یجزئی ولد والدہ الا ان یجده مملوکا فیشترہ فیعتقہ جعل
نفس الشراء اعتاقا لانه لا یشرط غیرہ فصار نظیر قولہ سفہا فارواہ۔ اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خرید لیا اور مالک
اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہو تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اس میں زعفرانی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل
یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی
ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہونے میں ملتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب
کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی ملکات نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ
کو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعة اس میں خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
نہیں لگائی ہے تو گو یا نظیر اس کی عیب کا یہ قول ہے کہ سفہا فارواہ یعنی اس کو باپ پاکر رہا کر دیا۔ ولو اشتری ام ولدہ لم یجز یعنی
ہذا المسأله ان یقول لامۃ قد استولد یا بالنخل ان اشتریک فانت حرۃ عن کفارة میدیہ ثم اشتریا فانہما لاعتقوا بوجہ
الشتر ولا یجز بہ عن الکفارة لان حریتما مستحقۃ بالاستیلاۃ فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال
العتۃ ان اشتریک فانت حرۃ عن کفارة میدیہ حیث یجزیہ عنہا اذا اشتریا لان حریتما غیر مستحقۃ بحجۃ اخری فسلم
یمثل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ۔ اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خرید لیا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ
کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو جائے
اس کو خریدنا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے مد آزاد ہو جائیگی لیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے منافی نہ ہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہو یعنی اس کی ام ولد نہیں ہو کہا
کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو جائے اور خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اس کی آزادی کسی دوسری وجہ سے
مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا
ومن قال ان تسری جارۃ فی حرۃ فترے جارۃ کانت فی ملک عتقت لان الیمین انعقدت فی حقہا لمصاوتہا
الملک وبذل لان الجاریۃ منکرۃ فی ہذا الشرط فینادل کل جارۃ علی الانفراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
لاؤں تو وہ آزاد ہو جائے اور باندی ملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اس کی
ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نہ ہو تو ایک ایک کر کے کل باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتری جارۃ
فتسرا لم یعتق بہذا الیمین خلافا لفرع فانه یقول الشترے للصحیح الا فی الملک فیکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا
قال لا جنبۃ ان طلقک فبعدی حر لیمیر التزوج مذکور ولنا ان الملک لیمیر مذکور ضرورة صحة التسری وهو بشرط
فیعتقہ بقدرہ فلا یطہر فی حق صحۃ الجزار وهو الحرۃ فی مسأله اطلاق انما یطہر فی حق الشتر دون الجزار حتی لو قال

لہا ان طلاق فانت طالق ثلثاً فتر وجہاً وطلقہا لا تطلق ثلثاً فترہ وزان مسالمتاً۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو بیچ
تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہو نہ فرماتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے
کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر بھی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں
تو میرا غلام آزاد ہو تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا
صحیح ہو اور بیان تحت میں لانا شرط ہے پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور
ہوگی اور جزاء یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر نہ ہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے
نہ جزاء کے حق میں حتیٰ کہ اگر اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کر کے اسکو طلاق دی
تو تین طلاقیں واقع نہ ہوگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر لیتق احمات اولادہ
وہد برودہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ لمطلقة فی ہولاء از الملک ثابت فیہم رقبۃ ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد
ہو تو اسکی ام ولد باندیان اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلئے کہ ملک ان سب
میں ارادہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولایعتق مکاتبہ الا ان ینوہم لان الملک غیر ثابت ید اولہذا لایملک کسبہ
ولایحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والحدیثۃ فاحتلت الاضافۃ فلا بد من النقیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ کئے
مگر اس صورت میں کہ انکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملک میں ان کا قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمان
کا خود مختار ہے اسی واسطے اسکی کمان کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و
مدبرہ کے جس مکاتب کی طرف ملاؤں ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضروری ہے۔ ومن قال لنسوة لہ ذہ طالق
او ذہہ و ذہہ طلقت الاخیرۃ دلہ النخیار فی الاولیین لان کلمۃ اولیات ثابت احد المذکورین وقد ادخلہا میں الاولیین
ثم عطف التثانیۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی حکم فیمتخص بمجاہ فصار کما اذا قال احد لکما طالق و ذہہ کذا
اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ہذا و ذہا عتق الاخیرۃ دلہ النخیار فی الاولیین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق
ہو یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالق ہو جائیگی اور پہلی دونوں عورتوں میں اسکو اختیار باقی ہے یعنی
دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف ید اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت
ہو اور کسے پہلے دونوں کے درمیان حرف ید داخل کیا ہے پھر اسے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واحد کی شرکت
کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر نہ لگا گویا اسنے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے اسی طرح اگر اپنے غلاموں
سے کہا یہ غلام آزاد ہو یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اسکو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی حرف
(یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سوا سے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع
اولا لیسری اولایو اجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ
ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد
اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہیں کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کیے تو حاثت ہوگا
کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتیٰ کہ اس کے حقوق نہ ہو وکیل میں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حاثت ہو جائیگا

توجہ بات شرط تھی وہ نہیں باقی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کو کسی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا۔ یعنی
مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہو، لیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے
عقد کرنے سے قسم کھانے والا حاث نہوگا۔ الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدید او یکون الحالف ذا سلطان لایتم
العقد بنفسه لانه یتع نفسه عما یتاوه۔ لیکن اگر اُس نے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حاث ہو جائیگا کیونکہ اس میں اُس پر سختی
ہر حثی ہو یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا، تو بھی وکیل کے عقد سے حاث ہو جائیگا
اسی لیے کہ اُس نے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جس کا کرنا اسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لایترفع اولایہ لعلحق
فوکل بذلک حث لان الوکیل فی ہذا سفیر ومعبر ولہذا لا یغنیہ الی نفسه بل اے الامر وحقوق العقد ترجع
اے الامر لا الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح بن نہیں لاؤ گا یا علق بنین دوں گا یا آزاد بنین کروں گا پھر اُس نے اس کلام کے
واسطے کسی کو وکیل کیا تو حاث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاماتین وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اُس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی اس
واسطے وہ نکاح یا علق یا علق کر اپنی طرف نسبت نہیں کرتا، ہر بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے میرے ساتھ نکاح
کیا یا آزاد کیا یا علق دی اور یہ عقد اسے میں کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ و
لو قال عنیت ان لا اکتحم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃً وسنیر الی المعنی فی الفرق ان اشار الی اللہ تعالیٰ۔
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری طرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا علق یا علق کا کلام میں خود بنین بروں گا یعنی چاہے کہ وکیل کرنے سے
حاث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا یعنی ازراہ دیانت تصدیق ہو سکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کریں گے اشار الی اللہ تعالیٰ
من یعنی خرید و فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لایضرب
عبدہ اولایہ یذبح شاة فامر غیرہ ففعل یحث فی یمینہ لان المالک لہ ولایہ ضرب عبدہ و ذبح شاة فیما یک تولیۃ
غیرہ ثم منفعۃ راجعۃ الی الامر فیجعل ہو مباشر الا لحقوق لہ ترجع اے المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو بنین
مارے گا یا اپنی بکری ذبح کرے گا یا بکری بچہ دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حاث ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے
غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ مجھے اپنے دوسرے کو قائم کر سکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو ہو چوگا
تو ہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو مالک کی طرف راجع ہوں۔ وقال عنیت
ان لا اوتی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق لیس
الاتکام بکلام لیفعل الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ یتطہر فاذا نوی التکلم بقصد
لوی الخصم فی العام فیدین دیانۃ لا قضاءً اما الذبح والضرب فعل احسن یعرف بانہ والنبیۃ اے الامر
بالتبسیب مجازاً فاذا نوی بالفعل بنفسہ فقصد لوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے
نے کہا کہ مار دوں گا متولی بذات خود نہو تا میری مراد تھی تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق نہیں
کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اسے کہ ایسا کلام ہو جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا حکم تیار
نہل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہو وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اُس نے
خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا پھر
مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے ہچا نا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب
واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اُسے اپنے قول کے حقیقی معنی سے مراد لے تو ازراہ دیانت تصدیق
ہوگی اور قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لایضرب ولدہ فامر انسا نافر بہ لم یحث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد

عائدة الیہ وہو التادب والمتقن فلم یسب فعلہ اے الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعة الامور لا یجوز فیها
 الفعل الیہ۔ اور جسے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں مار دنگا بھراستے کسی آدمی کو حکم دیا جسے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانت نہوگا
 کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف
 منسوب نہوگا بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا
 حکم بجا لادے تو مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغيره ان لعبت لک هذا الثوب فامر انہ طالق
 قد سن المحلوف علیہ تو بہ فی ثیاب الحال فباعہ ولم یعلم لم یحش لان حرف اللام دخل علی البیع فیقضی ختصاص
 بہ وذلك بان یفعلہ بامرہ اذا البیع یجرے فیہ النیابہ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان لعبت تو بالک حيث یحش
 اذا بلع ثوباً مملو کالہ سوار کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلك او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانا قرب الیہ
 فیقضی اختصاص العین بہ وذلك بان یكون مملو کالہ وظیرہ البصیائہ والخیاطہ وكل ما یجری فیہ النیابہ بخلاف الاکل
 والشرب وضرب الغلام لانه لا یحتمل النیابہ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں
 تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو روٹا لے کر پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیے
 حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانت نہوگا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا قرضی ہے کیونکہ دخت خاص اسی کے واسطے ہوا
 اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی
 بخلاف اس کے اگر کوئی کہتا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حانت ہو جائیگا کیونکہ اس نے خالد کا ملک کپڑا فروخت
 کیا تو حانت ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ دیدہ یا نہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے
 اور یہ دستور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا ملک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جو عین نیابت ہو سکتی ہے جیسے
 زرگری اور سلانی (دھبہ کرنا وصدقہ دینا اور رکات کرنا اور غلام کو مارنا ع۔) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
 چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو وہ دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہوگا۔ یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا
 یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانت ہوگا کیونکہ اسکی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خود
 اس کے حکم سے کرے یا بغیر حکم ہو اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہر حال حانت ہو جائیگا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حران لعبت فباعہ
 علی انه باخیار عتق لوجود الشرط وهو البیع والملک فیہ قائم فیزیل الحجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اس کو
 فروخت کروں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جا کر کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزاء نازل ہوگی۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد
 نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اسکی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وکذا لک لو قال المشتري
 ان اشتريته فهو حر فاشتره علی انه باخیار عتق ایضاً لان الشرط قد تحقق وهو اشتراء والملک قائم فیہ وھذا علی
 اصلہما ظاہر وکذا علی اصلہ لان ہذا عتق بتعلیقہ والتعلیق کالمحجز ولو لم یحجز فاعتق ثبت الملک سابقاً علیہ فکذا ہذا۔
 اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خریدوں تو یہ آزاد ہو پھر اس کو اس شرط پر خرید لیا کہ مجھ کو تین دن تک حیار حاصل ہے یعنی جا کر خود
 تو بھی آزاد ہو جائیگا اس واسطے کہ شرط یعنی خرید تحقق ہو گئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
 ہے یعنی جا کر ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ یہ آزادی شرط ہے اور
 شرط یہ آزادی مانندی اکل بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جا کر خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک
 ثابت ہو گئی یعنی اس نے اپنی جا کر کا اختیار خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہو گیا اور جا کر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم یبع ہذا العبد او ہذہ الامتہ فامرأتہ طالق فاعنی او دہر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق و ہو عدم البیع لغوات محلۃ البیع و اذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لے طالق ثلث طلقت ہذہ التي حلفتہ فی القضاہ و عن ابی یوسف رحمہما اللہ لا تطلق لانہ اخرجه جواباً فیطبق علیہ لان غرضہ ایضا و ہما و ہو بطلاق غیر ما فیتقید بہ و وجہ الظاہر عموم الکلام و قد زاد علی حرف الجواب فیجعل سبباً و قد یكون غرضہ ایضا شہا حین اعترفت علیہ فیما احلہ الشرع مع التردد ولا یصلح مقیداً وان نومی غیر ما یصدق دیا لا قضاہ لانہ یخصیص العام۔ اگر مومن نے کہا کہ اگر تین یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جو روح طاقہ ہو پھر اگر اسکو آزاد یا دیر کر دیا تو اسکی جو روح طاقہ ہو جائیگی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی بیع نہ کرنا یا یا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہوتی تو طلاق سے طلاق ہو تو حکم نسا و تن یہ صورت بھی طاقہ ہو جائیگی جسے اسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طاقہ نہ ہو گی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائیگی اور ایسی کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو رخصی کرے اور یہ بات جتنی ہو گی کہ جب اس کے سوا سے دوسری عورتیں طلاق ہوں پس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہو گی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور بھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جسکو شرع نے اُس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو حشت دلائی ہے اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوا سے دوسریوں کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہو کے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اُس نے دعوے کیا کہ میں نے اس عورت کے سوا سے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو وہ بابت کی راہ سے اسکی تصدیق ہو گی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال و ہونی الکعبۃ او فی غیر ما علی اشی الی بیت اللہ تعالیٰ او الے الکعبۃ فعلیہ حجہ او عمرۃ ماشیا وان شاورکب و امراق و ما و فی القیاس لا یلزم شیئ لان التزم مالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل و نہ ہینا ما و عن علی رضہ و لان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرة بہذہ اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزم ماشیا وان شاورکب و امراق و ما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اُس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اُس پر یا وہ ایک حج یا عمرہ واجب ہو گا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اُس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اُس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریب واجب یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہما مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کسی نے کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُس پر پیدل جانا واجب ہو گا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے یا کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو پیدل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل یا سوار

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اسواسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن جتنے قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا اور وہاں سے پھر پیدل چلا امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کاٹی دے جسکو وہاں فوج کے کسے صدقہ کر دے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سواے آپس کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے اساتذہ ہدی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدیث ابن علیہ عن سید بن ابی عروۃ عن قتادہ عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبد الرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ۔ روایت کی اور آئین مذکور ہے کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے۔ اور یہ بھی ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے اور حدیث غلبہ ابن عاصم میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی مذکر ہے پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ و الطحاوی و البیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران بن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بو خلیفہ پڑھا آئین ضرور چکوصہ قد کا حکم دیا اور مسئلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مشابہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی مذکر ہے پھر جسے پیدل حج کی مذکر ہے اسکو بجا ہے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے۔ رواہ الحاکم۔ م۔ ن۔ ع۔ و لوقال علی الخرج او الذباب الی بیت اللہ ثمالے فلا شئ علیہ لان التزام الحج و العمرة بمنزلة اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اسنے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف ٹکنا یا جانا لازم ہے تو آپس کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے۔ پس علم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ و لوقال علی لمشی لے الحرم او الی الصفاء و المروۃ فلا شئ علیہ و ہذا عند ابی حنیفہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ فی قولہ علی لمشی لے الحرم حجة او عمرۃ و لوقال الی المسجد الحرام فهو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذا ذکرہ بخلات الصفاء و المروۃ لانہما منفصلان عنہ و لہ ان التزام الاحرام ہذہ العبارة غیر متعارف و لا یکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فاشتمع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفاء و مروۃ کی جانب چلنا واجب ہے تو آپس کچھ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اسنے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو آپس حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ مجھ پر مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خارج کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلات صفاء و مروۃ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب نہ ہوگا بلکہ منع ہو گیا۔ یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہے تو جب سنت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا منع ہو گیا۔ و من قال عبدی حران لم اجد العام فقالی حجت و شہد شہادان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبده و ہذا

عند ابی حنیفہ دابی یوسف رحمہ و قال محمد بن یحیی لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم و ہوا التفتیحہ من ضرورتہ
 انتفاعہ بالجمع فی تحقیق الشرط ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الجمع لا اثبات التفتیحہ لاند لا مطالب
 لہما فصار کما اذا شہدوا انہ لم یجمع غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یجیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی و نفی تیسیر اور
 کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر تین سال حج نہ کر دین پھر اسے دعوی کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسے اس سال
 کو ذہ من قربانی کی ہے تو اس کا غلام آزاد نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا اور یہی
 ابن الہمام نے ترجیح دی (کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی لیکن اس سال کو ذہ من قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات فردی
 ہے کہ حج نہ ارد ہوگا تو شرط تحقیق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس
 گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج نہ ارد ہوا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو
 ایسا ہو گیا کہ گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اسے اس سال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی)
 غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ایسی ہے جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے لیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم
 کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجوبہ
 اذا الصوم ہوا لا مساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اسے صوم کی
 نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط بانی گئی اس واسطے کہ صوم کے منہ یہ ہیں کہ
 کھانے پینے و جماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا حنث
 لاند یہ اذہ الصوم التام المعتبر شرعاً و ذلک بانہما اے آخر الیوم و الیوم صرح فی تقدیر المدة یہ۔ اور اگر
 قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا یا ایک روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے
 پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان
 کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام و قرو رکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث
 و القیاس ان یحنث بالافتتاح اعتباراً بالشرع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارة عن الارکان
 المختلفة فحالم یات جمیعہا لا یمشی صلوۃ بخلاف الصوم لاند رکن واحد و ہوا لا مساک و یتکبیر فی الحجر الثانی ولو حلف
 لا یصلی صلوۃ لا یحنث فحالم یصلی رکعتین لاند یہ اذہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعاً و اقلہا رکعتان للحنث عن التیسیر۔ اور اگر قسم
 کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر
 توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث
 ہو جاتا ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا کرے نماز اس کا نام نہوگا بخلاف صوم کے
 کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے روکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی
 کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی
 ہے جو شرعاً معتبر ہے اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے مانعت وارد ہے من جناحہ ابن عبد البر نے
 تہذیب میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام یعنی بھٹ رکعت سے منع کیا ہے
 بن طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان بن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے جناحہ عبد الحمزہ
 کہا کہ اکثر اسکو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاہ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر حضرت
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ قیام وہ نماز جسکے رکوع میں نقصان ہو لیکن بیان یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع

باب الیمین فی لبس الثیاب الحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوا سب دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔
 ومن قال لامرأته ان لبست من غیر ذلک فهو بدی فاشتری قطنا وغیرہ فتنیة فلیبس قمود ہی عند ابی حنیفہ
 وقالا لیس علیہ ان یمدے حتی تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی المدی اتصدق بہ بکلمۃ لانہ اسم کلام یمد
 الیہا لہما ان النذر انما یصح فی الملک او مضاعفا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیس من
 اسباب ملکہ ولہ ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعقود ہو المراد ذلک سبب ملکہ ولہذا یحیی
 اذا غزلت من قطن ملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر نہ کورا۔ جسے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے
 سوت سے کپڑا پہنا تو وہ بدی ہی لینے فقرا کہ ہر صدقہ ہر پھر شوہر نے روٹی خریدی پس اسکو عورت نے کاتا بھرا اسکو بنا پھر شوہر نے پہنا
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بدی ہی (اور چاہے اسکی قیمت فقرا کہ کھد کر کے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر بدی کرنا واجب
 نہیں ہے یہاں تک کہ عورت ایسی روٹی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور بدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو مکہ میں صدقہ دیدے
 کیونکہ بدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو بدی بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی ملوک ہو
 یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہو) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں بانی گئی
 کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پھنکا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یون
 جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی عیسیٰ سے سوت کاتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے
 اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی ملوک روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانت ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظانہ کو نہیں ہوتی
 رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کات کرتی ہے لہذا وہ ان امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہر دن میں عورت اپنی عیسیٰ کاتی
 ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ الہز۔ ومن حلف لایلبس حلیا فلبس خاتم فضتہ لم یحنت لایلبس بکل
 عر فا ولا شرعاً حتی ینج استعمال للرجال والتختم بہ بقصد الختم۔ اور جسے قسم کھانی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اسنے چاندی کی
 انگوٹھی پہنی تو حانت نہیں ہوگا کیونکہ عورت میں اسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے حتی کہ مردوں کو اسکا پہنا اور مہر کی
 غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہب حنت لانه حلی ولہذا لایحل استعمال للرجال۔ اور اگر سونے
 کی انگوٹھی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ اور اگر چاندی کی
 انگوٹھی دہانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بان طور کہ انہیں نگینہ ہو تو حانت ہو جائیگا بھی صحیح ہے اور اگر اُسپر سونے کا طبع ہو تو حانت ہونا چاہیے
 جیسے پادریب و رنگن میں ہوتا ہے۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اسکا کہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانت ہوگا
 اور اسی پر فتوے دیا جاوے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اسکا غلام کا بننا ہوا پہنا تو حانت نہیں ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے
 ہاتھ سے بننا ہو ورنہ حانت ہو جائیگا۔ ولو لبس عقدہ لولو غیر مرصع لایحنت عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یحنت لانه حلی
 حقیقہ حتی سہمی بہ فی القرآن ولہ انہ لایتحل بہ عرفا لامر صحا ونبی الایمان علی العرف وقیل ہذا اختلاف عصر وزمان
 وبعثی بقولہما لان التحلی بہ علی الانفراد مستاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر خیر و پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور جمہور
 نے کہا کہ حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ حقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں
 کو زیور پر کے جب ہی پہننے میں کر مرصع کہیں اور قسموں کا مار عرف پر ہوتا ہے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی نیام

پر ہو اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا کیونکہ خالی موتین کو بطور زیور پہنا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لاینا علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانه تبع للفراش فبعد ناما علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سو یا جیسر بار یک جا درہر تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ جا درہر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان خبل فوقہ فراش اخر قنام علیہ لایحنث لان مثل الشئ لایکون تبعالہ فینقطع الحنث عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دو سر بچھونا بچھا کر اُس پر سو یا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اُسکی تابع نہیں ہوتی، یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو بچھونے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی۔ من بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھئیگا پھر بچھونے یا بورے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لایسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بدینہ وین الارض لباسہ لانه تبع لہ فلا یعتبر حالہ۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حالت کے درمیان اُسکا لباس جائے ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا۔ من۔ اور اگر اُسے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اُس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بنزائے بچھونے کے ہے۔ وان حلف لایجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھئیگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا۔ من۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے البورہ۔ لانه یعد جالسا علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ كذلك بخلاف ما اذا جلس فوقہ سریر آخر لانه مثل الاول فقطع اللبۃ عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اُسے اس تخت کے اوپر دو سر تخت بچھا کر اُس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی۔ من۔ یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاویگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاویگا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جو یا موزہ پہن کر یا انیون پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں ترے کپڑے یا بچھونے پر سو یا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سو یا کر کچھ بدن باہر ہے پس اگر دیدہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ و۔

باب ایمن فی القتل والنزب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مرد کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مرد کا حال کیساں ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد و لذت و غم و خوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبی حرمہ علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل موئم متصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن بغض فی القبر یضع فیہ الحیوۃ فی قول العامة وکذلك الکسوة لانه یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوة فی الکفارة وھو من المیت لا یتحقق الا ان نبوی بہ استرو قیل بالفارسیۃ فیصرف الی اللبس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ازاں ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا غیر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہی جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ استیمن زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا بہت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی سرپوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی مستحق ہو جائیگا اور فقیہ ابو الیث نے کہا کہ فلاں سے کسوت سے صرف پچھانا مراد ہوگا۔ یعنی مالک کرنا فرد نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد بنایا تو بھی حائث نہوگا۔ ولذا الکلام والدخول۔ اور۔ اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے۔ یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام کروں گا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حائث ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حائث نہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہوں گا تو زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حائث نہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہے۔ یعنی موت کے بعد سمجھا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو اُنکے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تمکو وعدہ دیا تھا وہ تمہیں سچ پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا میرے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہو اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اُسے زیادہ سنتے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور سماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم جو م۔ ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والہر ادمن الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولوقال ان غسلتک فعبسی حرقہ فغسلہ بعد مامات یحیث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ تطہیر و تحقیق ذلک فی المیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلا یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلا یا تو حائث ہو جائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی بانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی تحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فمضرباً او غصھا او غصھا حنث لانه اسم لفعل مو لم وقد تحقق الا یلام وقیل لا یحیث فی حال الملاعبۃ لانه یسیر مع امرأۃ لا یضربا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دیا یا دانت سے اُسکا بدن دبا یا تو حائث ہو جائیگا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اسواسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا یا باگیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حائث نہوگا کیونکہ اُس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کھاتی ہے۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ م۔

ومن قال ان لم اقتل فلا نافرأتہ طالق وفلان میت و ہو عالم بہ حنث لانه عقد یمیئہ علی حیوۃ یکد ثبنا اللہ تعالیٰ فیہ و ہو تصور فنی عقد ثم یحیث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کر دوں تو میری زوجہ طالق ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہو اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حائث ہو کر طلاق بڑ جائیگی اسواسطے کہ اُس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منع کیا جسکو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات تصور ہے تو قسم منع ہو جائیگی پھر وہ فی الحال حائث ہو جائیگا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے۔ م۔ واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہوگا اُسکی نسبت قسم کھانے کے جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا دوام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منع نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسے اُس نے قسم کھائی ہے کیونکہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حائث ہو جاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا اسکا شرط نہیں ہے چنانچہ باب اہل و غریب میں یہ مسئلہ گذر چکا اور بیان آوے کو قتل

کرنے کی قسم اس طرح منظور ہو کہ اگر اہل قتال اسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منع ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہو کہ اگر اہل عادت یہ شخص اسکو قتل کرنے سے عاجز ہو حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس حانت ہو جائیگا۔ وان لم یسلم لا یحنت لانه عقد یمدینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فی عصر قیاس مسألۃ الکوثر علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ التفصیل لیسلم ہو اصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانت ہوگا کیونکہ اسنے اپنی قسم ایسی زندگی پر منع کی جو اسکے وجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا تصور نہیں ہے تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانت ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانت ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدرہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فهو ما دون الشہر وان قال الے بعد فهو اکثر من الشہر لان ما دونہ بعد قریبا والشہر وما زاد علیہ بعد بعد او لہذا یقال عند بعد العہد بالقیسک منہ شہر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ غریب ادا کر دوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کر دوں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو دن کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعد شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ القیسک منہ شہر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گذرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقط اہ تم وجد فلان بعضہما زیوفا او نہرجہ او مستحقہ لم یحنت الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعیدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقہ صحیح ولا یرتفع بردہ المرء المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دوں گا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بھٹے درم کھوتے یا ناسرہ پائے یا اسکا کوئی دوسرا شخص سستی ہے تو قسم کھانے والا حانت ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس سدرہ نہیں ہوتی اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھربانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درم کا کوئی دوسرا شخص سستی ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم سستی کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور ہوگا۔ زلیف جسکے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درم کو کہتے ہیں خلوت بیت المال پھر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درم سے معاملہ کرتے ہوں اور نہرجہ اس سے زیادہ رومی ہوتے ہیں کہ انکو تاجر لوگ بھی پھر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رنگ کے درم بنائے ہیں اور ستودہ فارسی میں سطاۃ درم کو کہتے ہیں یعنی پتیل کو دونوں طرف چاندی سے طبع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان وحیدہ رصاصا او ستودہ محنت لانہما لیسا من جنس الدرہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والاسلم۔ اور اگر قرضہ ہونے ان درم کو رصاص یا ستودہ پایا تو قسم کھانے والا حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع مرمت یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے۔ بیع صرف نقد کے بیع کو کہتے ہیں جیسے اثری کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع مشتری جہا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں پس اگر اثری بھنائی اور اسنے رصاص یا ستودہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ

نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی سیاد کے اندر دنیا کھڑا یا مثلاً سودرم کے دس من کہیوں کھڑے کہ
انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو میں شرط یہ ہو کہ اس المال پر بالفصل قبضہ ہو جائے پس اگر اس المال میں ریاض
یا ستودہ درم دیے تو درحقیقت درم ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ وان باعہ بہا بعد او قبضتہ برنی مینہ لان قبضہ
الدین طریقہ المقاصدہ وقد تحققت بحجۃ البیع فکان شرط القیض لیتقر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یسر لعدم
المقاصدہ لان القضا فعلہ والہبۃ استقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکے قرضہ کے
عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ اداسے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی
مقاصدہ ہو جائے لینے ادا بلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متعلق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا منہ ہوا
ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہیہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی
قسم میں سچا نہیں ہو گا لینے آج اسے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ بیان کوئی اولہ یہ نہیں ہو اسیلے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہے اور
ہیہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا ذمہ ہو۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی
یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الكل لکنہ یوصف التفرق الایری انہ اصناف القبض الی دین معرف
مضاف الیہ فنصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر سطح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں
نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اسے متفرق قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہو گا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے ہوا
کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ سطح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ سرفہ کو اپنی طرف
مضاف کیا تو یہ کل قرض کی طرف پھیر جائیگا تو جب ہی حانث ہو گا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک ہی
جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کر لیے تو حانث نہ ہو گا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائیگا حانث
قبض دینہ فی وزنہ ولم یشاغل بہما الابل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانه قد تعذر قبض کل
رفقہ واحداۃ عادیۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول کے درمیان
سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہ ہو گا اور اسکو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار
وصول کرنا عادیۃ محال ہوتا ہو تو اسقدر تفرق مستثنی ہو۔ ومن قال ان کان لی الامانۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یحاک
الاخمسین درہم لم یحنث لان المقصود منہ عرفا لفظی ما زاد علی الامانۃ ولان استثناء الامانۃ استثناء جمیع اجزائہا
کذلک لوقال غیر ماتۃ او سوی ماتۃ لان کل ذلک مادۃ الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہوا الا سودرم یا
مگر سودرم تو میری جو روح طاقہ ہو پھر اسکے لگ بھگ درم نکلے تو وہ حانث نہ ہو گا اسیلے کہ عرف میں اس کلام سے مقصود
ہوتا ہے کہ سودرم سے زیادہ نہیں ہیں اور اسیلے کہ سو کے استثنائین اسکے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنی ہو گئے
اور اسی طرح اگر یون کہنا کہ اگر میری لگ بھگ سو درم کے ہوں یا پچاس سودرم کے ہوں تو میری روح طاقہ ہو تو بھی پچاس درم
ہونے میں ہی حکم ہو گا کیونکہ یہ سب حروف استثنائین ہیں۔ (مسائل متفرقہ) واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدالا
نفی الفعل مطلقا نعم الاستئلاع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں
کرے گا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہو تو عموم نفی کی ضرورت سے عموما ہر زمانہ میں اس سے باز رہی وہ
حلف لبقولن کذا ففعلہ مرۃ واحداۃ برنی مینہ لان المتکرم فعل واحد غیر عین اذا المقام مقام الاثبات فبعبار
فعل فعلہ والما یحنث لوقوع الہاس عنہ وذلك بموتہ او بغیوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر
ایک بار اسکو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر عین التزام کیا ہو کیونکہ مقام اسکو مقتضی ہو کہ فعل کو موجود کرے۔

شامل ہوتا ہے اس میں بھی حکم ہے کہ اگر ہمارے عورت میں گائے ویل اور کرکڑی اور گھوڑا دھوڑی وغیرہ کے زردا وہ میں فروق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کر دنگا بھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور نئے زبان اسکی اجازت دیدی تو عتق ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دید یا تو حانت ہو گا اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اسنے قسم کھائی کہ میں ترویج نہ کر دنگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت ہوئی تو بالاتفاق حانت ہو گا۔ قسم کھانے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالعہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت دے تو حانت ہو گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں بچاؤنگا تو اس کے ملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر بچاؤنگا پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانت ہو گا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ انہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے افلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی توکر پر ہے زنی الحال اس کے قبضہ میں نہونے سے حانت ہو گا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واسطہ تو یہ کام کر گیا میں اگر اسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حانت ہو گا ورنہ خود حانت ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر خالد اسکو نہ کرے تو حانت ہو جائیگا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھے امتد کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حانت ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھے امتد کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھالے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مسکن میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑ دنگا پس اگر زید سے کہا کہ تو کل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑ دنگا پھر اسکو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی پنے قسم کھا گیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہیں ہے تو حانت سچا ہوا۔ زید نے خالد پر دعویٰ کیا اور خالد قسم کھا گیا کہ اسکا مجھے کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں چھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کر دنگا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانت ہو گیا بخلات اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤنگا پھر فلاں وغیرہ کے خستر کے گھر میں داخل ہوا تو حانت ہو گا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا ہو۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں جاگی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گزر گیا تو حانت ہو گا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس آٹھ گاوڑے گھڑے دوکان پر آجاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانت ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلتے ہیں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہونگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اسکو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار ہو گا تو اسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جیسے وہان کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی بیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانت ہو گا اور ہاتھی و بالک وریل پر حانت ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق ہو اسکو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ جادوے یا دجادوے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق نہیں ہے اسکو جوت میں پہونچاوے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو قسم اسکی پھل پر ہے اور اگر پھل نہون تو اس کے دامن پر ہے حتیٰ کہ اگر اسکی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانت ہو جائیگا اور اگر عینہ اس درخت کی چھال یا جی کھا گیا تو حانت ہو گا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤنگا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانت ہو گا۔ اصل یہ ہے کہ مخلوق علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہی خواہ مخلوق علیہ معروف ہو یا نہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائیگی مثلاً گدھے چھوڑ دے نہ کھاؤنگا یا بگدھے چھوڑ دے نہ کھاؤنگا تو یہ صفت مستتر ہے حتیٰ کہ بعد پکنے کے حانت ہو گا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو مکروہ میں مستتر نہ ہے۔ معرفہ میں دیکھیں مبنی میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بول دنگا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کر دنگا پھر وہ مسلمان ہو گیا۔

ہو گیا پھر کلام کیا تو حانت نہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سو رکا گوشت اہل کو ذکے عت میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہوتا ہے یہی قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤ نہ لگاؤ اس کے کراہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤ نہ لگاؤ اس کے کپڑے ہوئے شکا۔ یہ نہیں ہوگا سے کا گوشت نہ کھاؤ نہ لگاؤ یہاں بھی نہیں کو شال نہیں ہوا اور کجا کھانے سے بھی حانت نہوگا یہی صبح ہے۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤ نہ لگاؤ آٹا گوند ہنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم ہوگی بلکہ بڑھاکر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤ نہ لگاؤ بھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھا یا تو حانت نہوگا۔ الیدائع۔ قسم کھائی کہ روغن کھاؤ نہ لگاؤ اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے بھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن ہے تو حانت ہوگا ورنہ نہیں۔ الجود طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پیڑ و فواکہ کو بھی شامل ہے و لیکن جاری عت میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عت ہے۔ م۔ امام محمد کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البصر۔ ایک نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤ نہ لگاؤ دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤ نہ لگاؤ تیسرے نے قسم کھائی کہ مک مرچ نہ کھاؤ نہ لگاؤ پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ کجا یا گیا اسکو سبھون نے کھا یا تو فقط تیسرا شخص حانت ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عت کے موافق سبکا حانت ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارا عت میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤ نہ لگاؤ پھر کہہ بکا کھائی تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھو نہ لگاؤ پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا ناک کو نہ دیکھا تو حانت نہوگا اور اگر اس کے سر و پیٹ کو نہ دیکھا تو حانت ہو جائیگا۔ قسم کھائی کہ اسکو نہ چھوؤ نہ لگاؤ اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانت ہو جائیگا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ وائے تو یہ امر کرنا سننے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ حالت ہو جائیگا یہی مشہور ہے اور تانا ترخانہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہو تو یا نہ بالاجتماع صحیح ہے اور قضا و تقدیر میں نہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر دعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے دعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم نہ کرو نہ لگاؤ پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانت نہوگا اور اگر نماز سے باہر یا کیا تو ظاہر روایت میں حانت ہو جائیگا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانت نہیں ہوگا اور یہی اصح ہے کیونکہ یہی عت ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب میں پڑھو نہ لگاؤ تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانت نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے الوقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بنجارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں نہ لگاؤ بنجارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانت نہیں ہوگا قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس بھیج لیجاؤ نہ لگاؤ اور قسم دلاؤ نہ لگاؤ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگی غرہ ماہ اور سرماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرجا جب سے گرم کپڑا اتار جائے شروع ہوگا میانیک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرماہ کے ضد ہے۔ الیدائع۔ قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کرو نہ لگاؤ جب تک سب سے کلام نہ کرے نہ لگاؤ نہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالعہ ہے پھر اس نے قضا نماز پڑھی تو بقول اللہ وہ طالعہ ہو جائیگی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کر لگاؤ پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانت نہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جلگنے کے بعد ہی بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پشیا ب سے وضو نہیں کر لگاؤ پھر پشیا ب کیا پھر نکیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانت ہو جائیگا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اسکو ہزار بار مار دوں نہ لگاؤ میانیک مار دوں نہ لگاؤ کہ میانیک مار دوں نہ لگاؤ کہ ہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رومے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی قسم کھائی کہ آج تیرہ ذی القعدہ ہے اور اگر دنگا بھر مال لایا مگر وضو نہ کیا تو حانت نہیں ہوگا ورنہ حانت ہو جائیگا اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قرضہ کرنا چاہے پس قسم سچی ہو جائیگی ورنہ حانت ہو جائیگا۔ قسم کھائی کہ کل اس کا قرضہ ادا کروں نہ لگاؤ پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل

کہ دنگا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا تو دنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حائث نہیں ہوگا۔ البتہ - قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دنگا پھر خالد کو ادا کرنے کا دلیل کیا یا زید کو خالد پر اتر دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حائث پھر ٹٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم ندن تو تجھے طلاق دی پھر کبھی شام کو دیا کبھی غنا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناند نہ کیا تو حائث ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جو روٹا نقد ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اسکے پاس اسباب وزمین دگر جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں موجود ہیں تو حائث ہوگا اور ستر جم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق بالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتوے میں تامل جائیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لعنت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حد و شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں۔ اور شرع میں حد ایک سزا سے مقدمہ ہے جو جرم کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لیے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے۔ اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گنہگار سے پاک کر لے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا تو یہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے انیادی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انھوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقتلتہ توبۃ الخ اس باب میں مبیح ہے بلکہ یہی مذہب قوی و اشہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لعنة ہو المنع ومنہ الحد واللہو اب دنی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حق اللہ تعالیٰ حتی لا یسبی القصاص حد لانه حق العبد ولا التعزیر بعدہم التقدیرو المقصد الاصل من شرعہ الا تزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلۃ فیہ بدیل شرعی فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لعنت میں حد معنی منع ہے اور اسی سے دیان کو حد کہتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیتے لینے کا اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی انمازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش ہو سکے اور حد شرع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندہ کو ضرر پہنچتا ہے اسکے کر لے والے کو زجر کیا جائے اور کناہ سے پاک ہوتا اسکا مقصد اصل نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد کو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے۔ حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یموت بالبینۃ والاقرار والظہار بثبوت عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لکسب ما فیما یتعلق بثبوتہ مفسرۃ وسعۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثبات ہونے میں ضرر و عار لائق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے لظاہر پر اکتفا کیا جائیگا۔ م۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشہد اربعۃ من اشدھو علی رجل وامرأة بالزنا لقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذفت امرأۃ ایت باربعۃ شہداء علی صدق مقاتلک ولان فی اشراط الاربعۃ تحقیق منہ استرہو مندوب الیہ والاشاہۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم یعنی اسی

عورتوں پر انہوں میں سے چار شخص گواہ طلب کر دے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم لم اتوا باربعہ شہدا یعنی پھر سے لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لاجوئرا قول سچا ہونے پر گواہی دین اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی تحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جسکی جانب ترغیب دی گئی ہے اور بخش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ وابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اُسکی پراد پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و النسائی۔ و اذا شہدوا یسألہم الامام عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زنی و تسی زنی و من زنی لان ابی علیہ السلام استفسر ما عنہ عن اللیفیۃ و عن المزمیۃ و لان الاحیاط فی ذلک واجب لانہ عساه غیر افعل فی الفرج عنہ اذ زنی فی دارہم و اذ فی المتقادم من الزمان او کانت ایہ سببہ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کو طی جاریۃ الا ان قیت تقصی فی ذلک احتیاطا للحدود۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام اسے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں ہوتا ہے کیا اور کب زنا کیا اور کسے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کہا رواہ ابوداؤد۔ اور اسلئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مرادی ہو یعنی مثلاً نظر بازی یا بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اسنے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسری کی باندی سے دہلی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو۔ فہی فی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کہ یہی اُسکو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے حد جاری کیجئے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کیے ہوئے زمانہ دراز گذرنا تو اسکا ثبوت ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہیں انکی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا ملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہو مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اُسین کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا فیہ دریافت کر لیا جائے کہ بیجا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک و قالوا رایناہ طہمانی فرجہا کاملیل فی الملکۃ و سال انہا عنہم فعدوا فی السرد العلانیۃ حکم بشہادۃ ہم و لم یکتف بطاہر العدالتہ فی الحدود و احتیالاً للحد و قال علیہ السلام اور قال الحدود ما استطعتم بخلاف سائر المحقوق عند الی حقیقۃ رحم و تعدیل السرد العلانیۃ یعنی فی الشہادات ان شاعر اللہ تعالیٰ قال فی الاصل بحسبہ حتی یسال عن الشہود ولا اتہام بالجناۃ و قد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلاً بالتمہ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قیل ظہور العدالیۃ و سیاتیک انفرق ان شاعر اللہ تعالیٰ۔ بچوب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج میں دہلی کی جیسے سرمدانی میں سلائی ہوتی ہے اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کا وہ ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حکم جلد پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ ختم ان گواہوں میں طعن نہ ہو (کوسے) اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں ان شاعر اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جس پر گواہی گزری ہو قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تمت موجود ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تمت کی وجہ سے مجبوس کیا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔ برخلاف فرضوں کے کہ انہیں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔

قال والاقرار ان یقر البائع العاقل على نفسه بالزنا واربعة مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کما اقرده القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول البصی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشترط الاربعة مذهبنا وعند الشافعی حریمت فی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتکرار الاقرار لا یغید زیادة الطهور بخلاف زیادة العدد فی الشهادة ولنا حدیث ما غرض فانه علیه السلام اخر الاقامة لے ان تم الاقرار منه اربع مرات فی اربع مجالس فادخله دونها لما اخر بالثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فیہ زیادة العدد فكذا الاقرار اعطيا لامر الزنا وتحققا لیسے استر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لا تحاد والمجلس اثرانی جمع المتفرقات فعنده یتحقق شبهة الاستناد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیه اعتبار اختلاف مجلسه دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یرده القاضی کما اقر فی ذہب حیث لا یراه ثم یبکی منقیر ہو المروی عن ابی حنیفة رحم لانه علیه السلام طرد ما غرافی کل مرة حتی توارى بحیطان الماریة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہو کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُس کو رد کرے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اس واسطے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد جب کرنے والا نہیں ہو اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہو جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہو اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہو اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظاہر کا فائدہ نہیں دیتا بخلاف گواہوں میں حد زیادہ ہونے کے معنی زیادتی گواہوں سے طائفت بڑھتی ہو اور ہماری دلیل وہ حدیث ہو جس میں قصہ ماغان مالک مروی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم داؤد و نسائی وغیر ہم۔ پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہو تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے سنے پائے جاوے اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے جسک ہم روایت کر چکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہو اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقرر کے ساتھ قائم ہو تو مقرر کا اختلاف مجلس معتبر ہو اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہو اور مجلس مختلف ہونا اس طرح ہو کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اُس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغان کو ہر بار دیکھا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا۔ ماغان نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہو پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے مجھ پھر لیا پھر ماغان نے دوسری جانب اگر یہی عرض کیا پھر آپ نے مجھ پھر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہو کر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُس نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُس کو چپٹایا ہوگا اُس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہو۔ اور ایک روایت میں ہو کہ اسکے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انھوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محسن ہو تو معلوم ہوا کہ ان تب آپ نے اُسکے جرم کا حکم دیا۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہو کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عبد اللہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرة میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے دیکھا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ جو بھئی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے میں رکھ کر اُسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اُس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رو فرماتے تھے تو اُس نے عرض کیا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ مجھے پھر دین جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ جسے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اسے دکھا دیا کہ آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہاں تک کہ مکا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑا تو حاضر ہوئی اور اُس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اُس نے اُسکو عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب دین اُسکے دودھ سے فلغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پردہ کرتے والا ہو پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ بائیں والا ہوا اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اسکی پرورش کروں گا تب آپ نے اس عورت کے رحم کا حکم دیا اور حالت بزمین خالد بن الولید نے جبر اللہ لکھ کر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا کھنے پر غضب کیا ہو کر فرمایا کہ واللہ اُس نے ایسی توبہ کی کہ اگر تشریف لے گیا تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات ساک عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زرنے و بمن زرنے فاذا بین ذلک لزومہ الحد لتمام الحجۃ و منی السوال عن ہذہ الاشیاء برمیثاء فی الشہادۃ ولم ینکر السوال فیہ عن الزنا و ذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار و قبل لوسالہ جازا زنا زنا فی صباہ۔ پھر جب چار بار اقرار پورا ہو جائے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اُس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُس پر حد لادم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی جتنے کو اہی کی صورت میں بیان کر دے ہیں اور یہاں زنا کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا کا بہت ماضی ہو جانا کو اہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا منع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زنا بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اُس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ و خلی سبیلہ و قال الشافعی رحمہ و ہو قول ابن ابی لیلیم یقیم علیہ الحد لانه جب الحد باقرارہ فلا یطبل برجوعہ و انکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ و صراہ کا نقصان و حد القذف و لنا عند الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار و لیس احد یکنز بہ فیہ فی تحقیق الشہادۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد و ہو القصاص و حد القذف لوجود من یکنز بہ و لا کذلک ما ہو خالص حق الشہادۃ پھر جس شخص پر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی و ابن ابی لیلیم نے کہا کہ اُس پر پوری حد قائم کر دی جائیگی کیونکہ اسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں مثلی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا مانند نقصان و حد قذف کے ہو گئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھر نے میں کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اُسکے خلاف و غیرہ موجود نہیں ہے تو اُسکے اقرار میں شبہ پیدا ہو گیا (اور ہر کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہ کی وجہ سے حد کو در کر دین) خلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور خلاف حد قذف کے کہ اُس میں بھی بندہ کا حق متعلق ہے تو پھر پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے

حدود کا نہیں ہے جو فاسق شرع ہیں جسے حد زنا وغیرہ۔ ویتحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک
لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لما غرض لعلک مستہا او قبلتہا وقال فی الاصل ویشنی ان یقول
لہ الامام لعلک تزوجتہا او طیتہا بشبہتہ و ہذا قریب من الاول فی المعنی۔ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقرا
کو پھر تالیقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مانع فرمایا کہ شاید تو نے
اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط میں کہہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اُس سے نکاح کر لیا یا شبہتہ میں اُس سے
وطی کی ہو اور یہ بھی معنی میں قریب اول ہے۔ یعنی اگر اقرا ہی نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائیگی۔ واضح ہو کہ زنا و جبر حد واجب
ہوئی ہو وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا خضف لینے سے مرد عاقل بالغ ناطق کا بطع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جوفی الحال
لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہتہ بھی خالی ہو اور یہ فعل دارالاسلام میں واقع
ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُس نے اقرار کیا تو حد
مارا جائیگا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُس کی کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیت لیا اور عورت کو قابو ہوا و بعد
احتہ کے اُس نے داخل کر لیا تو وہ فون کو حد ماری جائیگی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی
زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید تو واضح ہے کہ حد ساقط نہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہتہ نہ تھا۔ الب۔

فصل فی کیفیتہ الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و کان الزانی محصنا رجہہ بالحجۃ حتی یموت لانه علیہ السلام
رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ہذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد
کی کیفیت اور اُس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے
یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغز بن مالک کو رجم کیا در حالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے۔ وانا
بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ ف۔ رجم مانع کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری
حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ
احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو
ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم و ابو حریث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان
آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسے بعد احصان کے زنا کر لیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور
دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ رکنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہو تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے
اور سوم وہ کہ جسے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف
ہے۔ قال وینخر جانی ارض فضاء ویبتدی الشہود برجہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضوان اللہ علیہ الشاہد
قد تجاسر علی الاداء ثم یستعظم الباشرة فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للحد و قال الشافعی رحمہ اللہ لا یشرط بدایتہ
اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فریاض ہلک و الا ہلک غیر مستحق و لا ینکح الزم لانه اطلاق۔ اور جبر
واجب ہو اُسکو۔ کذا و مریدان میں لجا بین اور پہلے اُسکو گواہ پھر بارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے
روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ کبھی جوٹھی گواہی دینے پر جرات کرتا ہے پھر اُس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے بھر جاتا ہے تو
گواہ سے شروع کرانے میں تردد کرنے کا حیل نکلتا ہے اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے جرم شروع کرنا بھی شرعاً نہیں ہے
یعنی اگر کوڑا مارا ہو جیسو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرعاً نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پھر مارے میں بھی یہ شرعاً نہیں ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا ہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جبر کوڑے واجب ہیں۔

[illegible]

وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو دوسرے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مارے یہ مراد ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچ سکتی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باریک بینی سے جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیا جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناه دون الازار لان علیا رضی کان یا مراً بالتجرید فی الحد و دولان التجرد بلغ فی ایصال الالم الیہ و ہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب و فی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارنے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حد مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچ سکتی اور حد زنار کی شان یہ ہے کہ محد و دو کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں یہ وہ کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسط لانی مکی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنار کے ضرب خوارسی وغیرہ میں لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور بھلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ و یفرق الضرب علی اعضاءہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفیض الی التلف و الحد زاجراً لا متلفاً۔ اور یہ مار اس کے اعضاء پر متفرق کیا جائے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سنو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔ قال الاراسہ و وجہہ و فرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحدائق الوجہ و المذاکیر و لان الفرج مقتل و الاراس جمع المحاسن و کذا الوجہ و ہو مجمع المحاسن ایضاً فلا یومن فوات شئی منہا بالضرب و ذلک اہلک معنی فلا یخرج حد او قال ابو یوسف یضرب الراس ایضاً رجح الیہ و اما یضرب سوطاً لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اضر بوا الراس فان فیہ شیطاناً قلنا تاویلنا نہ قال ذلک فین اربع قتله و یقال انہ ورد فی حربی کان من دعاة الکفرۃ و الاہلک فیہ مستحق۔ سوائے اس کے سر و وجہ و شرمگاہ کے یعنی انہیں اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرمگاہوں کو بچا دے اور اس وجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اس کے خویون کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس خویون میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کا فر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالنا جائز مستحق ہے۔ و یضرب فی الحد و کلما قاما غیر ممد و لفظ علی رضی اللہ عنہ فی الحد و قیام و النساء قعود و لان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر و القیام بلغ فیہ ثم قولہ غیر ممد و و نقد قیل المدان یلقی علی الارض و یکمل یفعل فی زمانہ و قیل ان ید السوط فی رفع الضارب فوق راسہ و قیل ان یدہ بعد الضرب و ذلک کلا لا یفعل لانه زیادۃ علی المستحق۔

اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردان کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بیٹھا کر حد ماری جائے۔ روایہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسیلہ کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں مگر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اُسکے چہرہ پھیل کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اُسکے بدن پر مار کر کھینچے اور بالکل ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائیگی کیونکہ جتنی بار کا وہ مستحق ہے یہ سب اُس پر زیادتی ہے نہ۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کر کے کا حکم ہے۔

وان کان عبداً جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالیٰ فعلیس نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلات فی الامار ولان الرق منقص للنعمة فیکون نقصاً للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم المحض فیکون ادعی الی التغلیط اور اگر زنا کر کوئی غلام (یا باندہ) ہے۔) ہو تو اُس کو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیس نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندہ یوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزاد یوں پر ہے یہ آیت باندہ یوں کے حق میں نازل ہوئی اور اسیلہ کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے و عقوبت کو بھی آدھا کر گیا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بڑے ہو تو اُسکی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ پس آزاد مرد نے جسکو بار عورتیں جائز ہیں پھر اُس نے زنا کرنا تو سخت سزا دی جائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اسوقت کہ اسے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو سو ف پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹا ہو لہذا اُسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رحم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خود یا باہو یا کنوارا ہو اُسکو جال میں درے مارے جائینگے۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سوار لان النصوص تشطہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ قصود شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو و الحشو لان فی تجریدہ کشف العورۃ و الفرو و الحشو ینعان و حصول الکلم الی المضروب و الاسترخاض بدوہما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائینگے سوائے پوشین اور ٹوٹی وغیرہ بھراؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ درہی ہے اور پوشین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ کھتا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوشین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ و تضرب جالۃ لمار و نیا ولانہ استر لہا اور عورت پر بیٹھا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسیلہ کہ ایسا کرنے میں اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لہا فی الرجم جائز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڈھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڈھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثد و ہما وحفر علی رءسہا لشرارۃ الہدانیۃ وان ترک لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی ستورۃ ثیابہا و الحفر احسن لانہ استریحفر الی الصدر لمار و نیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیوں تک گڈھا کھودایا تھا۔ روایہ سلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شرارہ ہدانیہ کے واسطے گڈھا کھودایا تھا۔ روایہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڈھا نہیں کھودایا تو کچھ مفسرین ہیں کہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڈھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سیئہ تک گڈھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جوہنے اور بروایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڈھا نہیں کھودا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام ما حفر لہا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڈھا نہیں کھودا۔ چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزین مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہم نے اُسکو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اُسکو باندھا نہیں اور نہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذرین آیا کہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا۔ اور ابن امام نے حدیث ابو سعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہو اور اگر گڑھا ہوتا تو بھانسنے کی گنجائش نہوتی۔ ولان منہی الاقامت علی التشریح فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر منہی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولیشہد عذابا عظیم من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رحم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا و روکنا مشروع نہیں ہو۔ لیکن اگر بغیر رحم مکن نہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہو۔ کافی النہایہ۔ ولا یقیم الموعی الحد علی عبءہ الا باذن الامام وقائل الشافعی جہلہ ان یمیہ لان لہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل ادنی لانہ یملک من التصرف فیہ مالا یملکہ الامام فصا کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع اے الولاۃ فذکر منہا الحد وولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہا اخلاص العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیسئو فیہ من ہونا تب عن الشریع وہو الامام اذ انہ یختلف التعزیر لانه حق العبد ولہذا یغیر نصبی وحق الشریع موضوع عنہ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کر سکتا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولے کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے ورنہ شریعت تعزیر کے ہو گیا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے جو معیار اور بنیادی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جابر بن عبد اللہ کے اختیار میں ہیں اور انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء بن راسلی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر نہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شریعت کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہو برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو۔ امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم ہو چھا گیا جسے زنا کیا حالانکہ وہ محضہ نہیں ہے یعنی بیابانی نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی ملکوں پر غواہ محسن ہوں یا غیر محسن ہوں حد و حد قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں مجھ جی ہو حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اُسکو درے ماروں تو شاید یہ مرجائے پس میں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اُسکو فروخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد و ابویوسف نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مراعات کو پس اُسکی اجازت سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی مگر ابن امام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اس واسطے کہ ظاہر حدیث یہی ہے کہ شریعت نے اس معاملہ میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء و فقیہ نے اُسکے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تاویل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حد

سے تھا و نہ کر کے ملوک کو سخت ایذا پہنچا و سہ خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا و رد و کچھ بندوں کا حق نہیں ہر کیونکہ وہ خالص حق الہی
ہر قوف ہر کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہو لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے
اختیار کو واجب کہا ہر و اللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الزم ان يكون حراً عاقلاً بالغاً مسلماً قد تزوج امرأة
نكاحاً صحيحاً ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لالہیة العقوبة اذ لا خطاب دونها وما ورا
ہما بشرط النکاح البجائیة بواسطة تکامل النعمة اذ كفران النعمة تیغلط عند تکثرها و هذه الاشیاء من جلائل النعم وقد شرع
الرحم بالزنا عند استجماعها فیما یبطل خلاف اشرف العلم لان الشرع ما ورد باعتبار ہما ونصب الشریع بالرای
ستغذروا لان الحریة ممکنة من النکاح الصبیح والنکاح الصبیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شیخ بالحلال والاسلام
یکافی من نکاح المسلمہ ویکفی اعتقاد الحریة فیكون الكل مزجراً عن الزنا و البجائیة بعد توفر الزواجر غلط و الشافعی ج
سبحان فی اختیار الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایہ لہما ما روی ان النبی رحمہ یدین قد زینا قلنا کان ذلک بحکم
التورہ فتم نسخ توبیدہ قولہ علیہ السلام من اشرك بالله فليس محصن ولا معتق فی الدخول الا یلاح فی القبل علی وجه جب
الغسل و شرط صفة الاحصان فیہما عند الدخول حتی لو دخل بالملوكة الکافرة او الملوكة او المجنونة او العبدۃ لایکون
محصناً وکذا اذا کان الزوج موصوفاً باحدی ہذہ الصفات وہی حرۃ سلمیۃ عاقلۃ بالغۃ لان النعمۃ بذلک تکامل
اذا الطبع یتفرعن صحبۃ المجنونة وقلما یرغب فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا و فی الملوكة حدرا عن رق الولد ولا یتلاف
مع الاختلاف فی الدین و ابو یوسف یخالف فی الکافرة و یحکم علیہا ذکرناہ و قولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیۃ ولا النصرانیۃ
ولا الحر الامتہ ولا الحرۃ العبدۃ و درجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہر قوف احصان کے یہ معنی دین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان
ہو جسے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے داخل کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو ہر امر احد کے
لاق ہونے کی شرط ہو کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہر اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی
وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھر پور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہر اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں
ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے جرم مشروع ہو
تو جرم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہیں ہر کیونکہ شرع میں انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں
ہوا ہر اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہر اور دوسری دلیل یہ ہر کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہر اور نکاح صحیح
سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہر اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہر اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی
قدرت ہوتی ہر اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہر تو یہ کیل یا تین اسکو ذمار سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے
والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہر اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت
کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہر اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے زوجہ زنا کے جرم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور
ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا قوریت کے حکم سے تھا بھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر کہ جسے
اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہر۔ رواہ اسحاق ابن راہویہ و الصواب الوقت۔ اور دخول میں معتبر یہ ہر کہ فرج میں
اسطرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہر یعنی خشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوسی نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت
احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا ملوک یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائیگا
اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا ملوک یا مجنون یا بالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ

ہر قودہ حصہ نہوگی کیونکہ نیت انھیں چیزوں سے پوری ہوتی ہو، ایسے کہ مجنون کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو، اور غیر بالفہرہ
کو چونکہ قودے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہو اور ملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اسکی اولاد قریب
نہو جائے اور کافروں سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافروں عورت کے
باسے میں جسے مخالفت کرتے ہیں اور حجت انبر ایک قودہ دلیل ہو جسے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ
عورت محسن نہیں کرتی اور نہ مرد آزاد کو اسکی زوجہ باندی محسن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محسن کرتا ہو۔ یہ حدیث
نہیں پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محسن نہیں کوگی۔ ع۔ قال ویجمع فی المحسن بین الرجم والجلد لانه
علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یحرم عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبة اقتصاصا و
زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محسن ذاتی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں
اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیر ان کو زجر
ہونا تو ذاتی کے رجم کے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہو اور خود ذاتی کو زجر ہونا اسکا ہلک ہونے کے برتھو نہیں
ہو۔ قال ویلایجمع فی البکر بین الجلد والنفی وانشاف فی رجم جمع بینہما حد القولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائتہ وثلثمائتہ
عام ولان قسم باب الزنا رفقۃ المعارف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوہ وجعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف
النفاذ واسلے کو نہ کل المذكور ولان فی التقریب فتح باب الزنا رفقۃ الام الاستیاء من العشیۃ ثم فیہ قطع مواد
البقار فربما تتخذ زنا ہامکسبہ و ہوسن الفح و برہ الزنا و ہذہ الحجۃ موحۃ نقول علی رجم کفی بالشفی فقتلہ والحدیث
منسوخ کشطہ و ہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائتہ و رجم بالحجارة وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری
الامام فی ذلک مصلوۃ فیغیرہ علی قدر ما یرے و ذلک لتزیر و سیاست لانه قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الکفر
فیہ لے الامام و علیہ کل النفی المروی عن بعض الصحابہ رحم۔ اور کنواری زنا کار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا
شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت بولینے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ دون
باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں پہل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر کرنا
(رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کار دروازہ بند ہونا جو ہشتا سالی نہاد ہونے کے ہو جاتا ہو اور جاری دلیل یہ ہو کہ انتہا
نے فرمایا کہ فاجلدوہ و پس درے کو سزا دے حاجی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو لینے معنی یہ ہیں کہ جسے زنا کر گیا اسکی
واجبی سزا یہ ہو سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہو یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں (لیس اگر سپرد سری سزا دیا وہ
کیجا نے حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہو) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر
کونے میں زنا کار دروازہ کھلا جاتا ہو کہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے میں اسکے بقا کا مادہ یعنی کھلنے پینے
کا سامان منقطع ہوا جاتا ہو تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے
جہتر ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہو۔ (رواہ محمد فی الاثر)
اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہو جیسے اسکا یہ جز و نسخ ہو کہ بیا باجو باہی کے ساتھ زنا کرے تو سزا
درے اور تچہ دون سے رجم ہو (اور اسی کو حاکمی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر بیان کیا ہو پس شہر بدر
کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہو لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت کے
شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی سے لغزیر و سیاست پر محمول ہوئے۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دسے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دسے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے دسے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذ انی المریض وصدہ الرحم رحم لان الامتلاف مستحق فلما یمنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور رحم اُس پر واجب ہوا تو رحم کر دیا جائے (اُس پر چار دن اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اُس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یمرا کیلا یقضى الے الملک واما لا یقام القطع عند شدة الحر والبرد۔ اور اگر اُس پر دسے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے دسے نہ مار جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں جو رکاوٹ نہ ہو نہین کاٹا جائے۔ واذ انت الحامل لم تحرق حتی تضع حملہا کیلا یودی الے ہلاک الولد و جو نفقہ محترمتہ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُس کو رحم کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا بیج بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محرم ہے۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی تتعالے من نفاسہا الے ترتفع یرید بہ تخرج منه لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البر بخلات الرحم لان التاخر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفہ رحم انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدہا عنہا اذ لم یکن احی یقوم بقر بیتہ لان فی التاخر صیانتہ الولد عن الفیاع وقد ردی انہ علیہ السلام قال للغامدۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یتستغنی ولدک ثم اجلی تجلس الے ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبیتہ کیلا تہرب بخلات الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یغید الجبس واما علم۔ اور اگر حاملہ کی حد دسے ہون تو دسے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیا جائیگی بخلات رحم کے کہ اُس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہین کیا جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رحم میں بھی یہاں تک تاخیر کیا جائے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لا جاتا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پردا ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جسے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے بھر گئی تو مفید ہے کہ جس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہین ہے واما علم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اُس کے دون کی حد میں تاخیر کرنا جائز نہ تھا بلکہ قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہین کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سوچو جن کا ایک کچھ ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایک بارگی اُسکو مارنے سے شافعی کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبد اللہ ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلق تھا جس نے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعید بن عبد اللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو حد مار دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے کہ وہ اسکو برداشت نہین کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سوچو جن کا ایک کچھ باندھ کر ایک بار اُسکو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ امام و الفسائی و ابن ماجہ و ابی داؤد و ابی حنیفہ باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد هو الزنا و...

فی عرف الشریع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبہہ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوئی تو وہ زنا ہو اور زنا کے معنی شرع ولعت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اسکی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قیدکی وجہ اور فائدہ بیان فرما دین چاہیے فرمایا۔ لانا فعل محظور و الحرمۃ علی الاطلاق عند التری عن الملک وشبہہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام اور نو ائحد و بالشہات ثم الشبہہ نوعان شبہہ فی الفعل و شبہہ اشتباہ و شبہہ فی المحل و شبہہ حکمیہ فالاولیٰ تحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان سببہ ان یظن غیر الدلیل و لیلا ولا بد من الظن التحقق الاشتباہ والثانیۃ تحقق لقیام الدلیل الثانی ذاتہ ولا یحتاج علی ظن الجانی و اعتقاده و ایضا یسقط بالتوہین لا طلاق الحدیث و لنسب ثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولیٰ وان ادعاه لان الفعل یختص زنا فی الاولیٰ و انما یسقط الحد لامر راجع الیہ و ہواشبہہ الام علیہ ولم یختص فی الثانیۃ فشبہہ الفعل فی ثانیۃ مواضع جاریۃ ایہ و امہ و زوجتہ و المطلقة ثلثا وہی فی العبدۃ و باننا بالطلاق علی مال وہی فی العبدۃ و ام ولد یعتقما بولای وہی فی العبدۃ و جاریۃ المولیٰ فی حق العبد و جاریۃ المہر ہونہ فی حق المہرین فی روایت کتاب الحد فقہ ہذا المواضع لاحد اذا قال ظننت انما تحل لے و لو قال علمت انما علی حرام وجب الحد و شبہہ فی المحل فی سببہ یوضح جاریۃ ابنہ و المطلقة طلاقا باننا بالکنایات و جاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسليم و المہورۃ فی حق الزوج قبل القبض و المشرکۃ بینہ و بین غیرہ و المہر ہونہ فی حق المہرین فی روایت کتاب الزہن فقہ ہذا المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انما علی حرام ثم اشتبہہ عند ابی حنیفہ رجعت بالعقد وان کان متفقاً علی تحریمہ و ہوا عالم بہ وعندہ الباقین لا یثبت اذا علم تحریمہ و یظهر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یتیک ان شاء اللہ تعالیٰ اذا عرفنا ہذا۔ اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہوا اور کامل حرام ہونا اسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہوا اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حد کو دوہر کر دو بھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک فعل میں شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیرا رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اُس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اُس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مجھے حلال ہے یا اپنے پسری کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اُسکے سامنے یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل لگان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور لگان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے لگان کے بھی اُسوقت ہو جاتا ہے جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اور اسکا وجہ اس وطی کرنے والے کے لگان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ میں نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہوگئی کہ اُس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اُسکی طرف راجع ہے یعنی لہا کہ یہ امر مجھے شبہہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے پس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ و دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق یا من دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو اذا ذکر کے عدت میں اُس سے وطی کی سہم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی ۲

سے دلی کی ہشتم مرتبہ نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے دلی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے اور یہی روایت مختار ہے اور کتاب الزہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے (ع-د) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر دلی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے موقع میں ایک یہ کہ اپنے لیسر کی باندی سے دلی کی دوم یہ کہ کناہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے دلی کی سوم یہ کہ بالغ نے باندہ کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے دلی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے دلی کر لی چشم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے دلی کی ششم مرتبہ نے مرہونہ یا سے دلی کی لیکن یہ کتاب الزہن کی روایت پر ہے پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اُسے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے پھر دفع ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ عمار کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وہ کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ دلی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جسے نکاح کرنا دلی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ قاضی نے بیان آدیا کہ جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تصریح کرتے ہیں۔ ومن طلق امرأته ثلاثاً ثم وطئها في العدة وقال علمت انه علي حرام حد لزوجي المالك المحلل من كل وجه فكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء المحلل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لاختلاف ولو قال طئنت انها تحل لي لا يحل لان النطق في موضعه لان آخر المالك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبرت طئنت في اسقاط الحد واما الاول اذا اعتقها مولاهما والختلقة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اُس سے دلی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنی اگر محسن ہے تو رحم کیا جائیگا ورنہ سو دسے مارے جائیگے) کیونکہ حلال کر لے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہہ بالکل نثار ہے اور قرآن مجید ایسی عورت کی حالت نثار ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلوت کرے اُسکا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلوت ہے اور اگر دلی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لیے کہ ملک نکاح کا اثر بھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لوکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو ٹپکنے سے مانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہے اور اگر ارم ولد کو اسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو طلع دید یا یا بعدہ کو مال پر طلاق دیدی پھر عدت میں اُس سے دلی کی تو نکاح حکم بھی بمنزلة مطلقہ ثلاثہ کے ہے کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلیة او بریة او امرک بیدک فاخارت نفسها ثم وطئها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم یجد لاختلاف الصحابة رضیہ فممن مذہب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رجعیة وکذا الجواب فی سائر الکنايات وکذا اذا نُسے ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امرتیرے ہاتھ پر ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کناہ یہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت میں دلی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھے حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ حبیب عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ کناہ سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کناہات میں ہے اور اسی طرح اگر کناہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے۔ ولاحد علی من وطئ جاریة ولہ ولولہ ولولہ وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة حکمیة لا تہتک انت عن دلیل وهو قوله عليه السلام انت و مالک لابیک والا بوة قالہ فی حق المحرمہ۔

اور جس شخص نے اپنے بصر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لیے کہ یہ شبہ
 حکیمہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت والک وابیک یعنی تو اور قرآن مال پر
 باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن جان فی الصیغ والیزار وغیرہم و ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پوری داد کے بارے میں
 بھی قائم ہے۔ یعنی داد کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اُس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ وغیرت
 النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ اوامہ او زوجتہ وقال طننت انہا تحل لے فلا حد
 علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا البعد اذا وطی جاریۃ مولاد لان میں ہوں لا انبساط فی
 الانتفاع فطنۃ فی الاستمتاع محتمل نکاح شہتہ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یجوز قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ
 طننت انہ یحل لے والفعل لم یتبع فی الظاہر لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
 فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے
 وطی کی اور کہنا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اُس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زنا کاری کی تمت لگا دے
 اُس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہ سے ساقط ہے اور اگر اُس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ
 مجھ پر حرام ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ
 نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اُسکو وطی مسلح ہونے کا گمان ہو تو یہ شبہ اشتباہ
 ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اُسکو زنا کاری کا عیب لگا دے اُسکو بھی حد قذف نہیں ماری جائیگی اور اسی طرح
 اگر باندی نے کہا کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہیں کیا تو بھی ظاہر الرادۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی
 کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیه او عمہ وقال طننت انہا تحل لے حد لانه لا انبساط فی المال فیما بینہما
 وکذا اسائر المحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہنا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے
 تو حد ماری جائیگی کیونکہ اس کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل مامون وخالہ
 وغیرہ کا ہے سوائے اُن کے جنہوں ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں جو قرابت ولادت کے
 مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہ حلت کو بھی گنجائش
 ہے اور مامون وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہ کو بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت انہا
 انہما زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضہ وبالعدۃ ولانہ اعتمدہ دلیلہا و ہوا الاخبار فی موضع الاستنباط
 اذا الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبن غیرہانی اول الوہلۃ فصار کالمغزوہ ولا یجوز قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف
 لان الملک منعہم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفات کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت کی بیچ دیکھی اور
 عورتوں نے کہا کہ یہی میری زوجہ ہے پس اُس نے اُس سے وطی کر لی تو اُس پر حد نہیں ہے لیکن اُس پر ہر لازم ہو گا یعنی عورت کا جو ہر ہوتا ہو
 وہ دنیا پڑ جائیگا پھر حضرت علی کم اللہ جہ نے ہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ افز نہیں مگر اسی پر جماع ہے
 منع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خروینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں
 اپنی زوجہ وغیرہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہو (یعنی جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھے نکاح
 کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھانجی ہوئی تو بھائی سے اُس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہوتی
 ہے پس ایسا ہی بیان ہو۔ ع۔) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگا دے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی جو وطی حرام کے لیے کہ طہریت
 درحقیقت ندارد اور یہی ظاہر الرادۃ ہے و لیکن ابویوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔

ومن وجد امرأة علی فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول العجبة فلم يكن لظن مستند الي دليل
 وبه لانه قد ينم على فراشها غير ما من المحرم التي في ميثما وكذا اذا كان اعلم لانه يلحقه التمييز بالسؤال وغيره
 الا اذا كان دعاءا فاجابة اجنبية وقالت انا زوجك فواقها لان الاخبار دليل - جسے اپنے بچھونے پر ایک عورت
 کو پکڑا اس سے دلی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یرتک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو رسکا گن کی دلیل
 کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کبھی اس کے بچھونے پر اس کی زوجہ کے سوا کسی مان بہن وغیرہ دیگر محرم جو اس کے گھر میں نہ ہو سورا
 کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے
 نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اسے قبول کیا کہہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اسے اس کے ساتھ دلی کر لی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر پر
 ایک دلیل ہے - اور اگر وہ صرف دلی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اسے زبان سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے دلی کی تو حد ماری جائیگی
 - ومن تزوج امرأة لا یکل لہ نکاحا فوطيها لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفہ رحمہ لکن یوجب عقوبۃ اذا کان علم بذلک
 وقال ابو یوسف ومحمد و الشافعی رحم علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانه عقد لم یصادف محله فیلنکما اذا ضیف
 الی الذکور و ہذا لان محل التصرف ما یكون محلا حکمہ وحکمہ الحبل وہی من المحرمات ولابی حنیفہ رحمہ ان العقد صا د محله
 لان محل التصرف ما قبل مقصوده والانخی من بنات نبی آدم قابله للتوالد وهو المقصد وفکان یغنی ان ینتقلی حق جمیع
 الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحبل فیورث اشبہہ لان اشبہہ ما یشبہہ الثابت لانفس الثابت الا انہ اکتب
 جریۃ ولیس فیہا حد مقدر بغير - جس مرد نے اسی عورت سے نکاح کیا جو دلی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے دلی کی تو نام
 ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہوگی لیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دیا جائیگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو اور یہی سفیان ثوری
 و زفر کا قول ہے (اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے) (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہانے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر ہو کیونکہ
 یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو نہ ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو نہ ہوتا ہے سو اسے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح
 کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حالت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دلی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا
 کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد میں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ یہ
 نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحريم سے اسے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ شبہ وہی ہے جناب
 کے مشابہ ہونہ وہ کہ خود ثابت ہو کر جو کہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کو تعزیر دیا جائیگی - لیکن اس
 مسئلہ میں غوی صاحبین کے قول پر ہے - الخلاصہ - اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں غوی صاحبین کے قول پر ہے المفسر - لیکن شروح میں
 امام کے قول کو ترجیح دی لہذا نتیجہ القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر غوی دینا اولے ہے - د - مترجم کہتا ہے کہ بھر لغزیر یہ ہوگی کہ ایسے
 شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھگڑا
 دیکر پھوٹا تھا کہ جس شخص نے اپنے بابت کی زوجہ سے نکاح کیا ہو اس کا سر کاٹ لاوے - رواہ العزیزی وغیرہ اور ایسے کہ اگر اجنبی عورت یا بچی
 باندی کی متعین دلی کرے تو اسی قسم کی سزا سے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور تو زمان ہیں وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بد جرم
 اولے ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور نہ صرف و خلاف فطرت کا فرق معارض شدت نفس ہے واللہ تعالیٰ اعلم - ومن دلی اجنبیہ فیما دون
 الفرج یغزر لانه منکر لیس فیہ شے مقدر ومن اسے امرأۃ فی الموضع المکرود او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند
 ابی حنیفہ رحمہ و یغزرو قال فی الجامع الصغیر و بدع فی السجین و قال ابو کالزنا ر فیہ و ہوا حد فوے الشافعی رحمہ قول
 فی قول یحتمل ان کل حال لقولہ علیہ السلام اتمکوا النوازل و المفعول و یردی فارجوا الالعی والاسفل ولہما انہ فی
 معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل مشعشعی علی سبیل الکمال علی وجہ تحضیر جہا المقصد فتح المارولہ انہ لیس بزنا

الصحابۃ فی وجہ من الاحراق بالنار وہدم الجدار والتشکیب من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ہونی نخی الزنا لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واستتہاء الانساب ولذا ہوا اندر وقوعا لا نعدام الداعی فی احد الجانبین لانہ لیس الزنا من الجانبین ومارواہ محمول علی سیاستہ او علی المستحل الا انہ یغیر عندہ لما بیناہ۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج و مقعد کے سوا سے جماعت کی (مثلاً آدم مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر دی جائیگی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اسکے واسطے کوئی سزا سے محروم نہیں ہے۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے یہ مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اسے قوم کو طافل کیا یعنی مرد جوان خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھر حد زنا نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لو طت مانند زنا ہو کے ہے تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنی محض کو رحم اور غیر محض کر دے مارے جاوے)۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لو طت کرنے والے کو مارنے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل یقتول بہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھر دن سے مار ڈالو۔ (رواد احمد و ابو داؤد و الترمذی وابن ماجہ والحاکی اند حدیث حسن)۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لو طت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لو طت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر نہیں بہانا ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اسکی سزا بھی مثل سزا سے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لو طت در حقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اسکی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا پھر دیوار پر ڈھائی جاوے یا اوپنے مکان سے اوندھا کر لیا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاوے وغیر ذلک اور یہ فعل سننے میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مستحکم کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لو طت میں ایک طرف سے خواہش نثار ہے اور زنا دونوں طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رحم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لو طت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اسکو تعزیر دی جائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بتکلیح فاسد ہو مقعد میں وطی کی تو بالا جماع اسکو حد نہیں ماری جائیگی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل ابھر حرام ہے اور یہی زیادہ امت میں صریح ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالا جماع حرام ہے اور اگر سوائے انکے کسی اجنبی سے لو طت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور کتبہ الرائق میں ہے کہ لو طت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طباً سب طح حرام و غلیظ ہے اور ابھر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن لیس نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم جھوکر بیان خرید کر اُسے تخفیف کرتے ہیں فرمایا کہ تخفیف کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ انکی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ ایں کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ امتد ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور حضرت ابو بکر نے لو طت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م شوع۔ ومن وطی بہیمۃ فلاح علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کو نہ جنایہ و فی وجود الداعی لان الطبع السلیم یفر عنہ والحال علیہ نہاۃ السفہ او فرط الشبق ولہذا لا یحب سترہ الا انہ یغیر لما بیناہ والذی یردہ انہ یتزوج البہیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدیث بہ لیس۔ ابو حنیفہ۔ اور جسے کسی چوپائے سے وطی کی تو ابھر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حانت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے

مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا لیکن دلی کنندہ کو تعزیر دی جائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور درجہ حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اُسکو قتل کر کے جلادیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے دلی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہوگا ابھر حد زنا جاری ہو جائے تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے لیکن تعزیر دی جائیگی اور تعزیر میں مجسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو ولایت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کر دے اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کر دو اور چوپایہ کو بھی قتل کر دو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا لیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اُسکو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد والبودادہ والنسائی والحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ ف۔ ع۔ ومن زنی فی دار الحرب اوفی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی رحمہ اللہ لانه التزم بالسلامہ احکامہا بنماکان مقامہ ولما قولہ علیہ السلام لا یقام الحد ودنی دار الحرب ولان المقصود ہوا لا ترجارہ ولایۃ الامام منقطعة فیہما فیعرے الوجوب عن البغیة ولا یقام بعد ما خرج لانہا لم تتعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غری من لہ ولایۃ الاقامة بنفسہ کالتخلف۔ واسیر المصنف لقییم الحلی علی من زنی فی معسكره لانه تحت یدہ بخلاف امیر العسکر والسریت لانه لم یفوض الیہما الاقامة۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جسے لڑائی ہو یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر جاری ملک میں نکل آیا ایسے یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو ابھر حد نہیں قائم کیا جائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اُس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لیے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود نہیں قائم کیے جائیں گے اور اسوجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے یا ترک رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حدود واجب ہونا بیفائدہ ہے اور وہاں سے دارالاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ یہ بخش جوت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہ ہو جائیگا اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اُس پر زنی کا لٹکاواہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اُسکے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی تکرے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا پھر نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سرور کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی لیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد قائم نہ کریں۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور چونکہ یہ حکم بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود محبت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور لسیرن ارطاة رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چاروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ رواہ البودادہ الترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ دشمن کے سامنے ایسا کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جلتے۔ واذا دخل حربے دارنا بامان فزنی بذمیتہ او زنی ذمی بحریۃ یحرم الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ولا یحد الحربی والحریۃ وہو قول محمد حنفی ذمی یعنی اذانہ نے بحریۃ قاتا اذانہ الحریۃ بذمیتہ لایحد ان عند محمد رحمہ اللہ وہو قول ابی یوسف رحمہ اللہ وقال ابی یوسف رحمہ اللہ بذمیتہ وہو قولہ الاخر لابی یوسف رحمہ اللہ ان المستامن التزم احکامنا مذمۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزم احکامنا

مدہ عمرہ و لہذا یجوز حد القذف ویقتل قصاصاً بخلات حد الشرب لانه یعقد باجنہ و لہما انہ ما دخل للقراریل
لحاجۃ کالتجارۃ و نحوہا فلم یضرب من اہل دارنا و لہذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بدوئنا
النزہ من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ و بہ حقوق العباد لانه لما طمع فی الانصاف یلزم الانصاف و المقصود
حد القذف من حقوقہما حد الزنا و حق الشہد و محمد رحمہ و ہو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ
ما لعلہ علی ما ذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ فاستنباع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی
حق التبع لایوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذ زنی البائع بصیدۃ او مجنونہ و تمکین البائتہ من البیعی و المجنون
و لابی حنیفہ رحمہ فیہ ان فعل المحرمی المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمان علی ما ہو الصیحح وان لم یکن مخاطباً بشرع
علی اصلنا و التکمین من فعل ہو زنا موجب للحد علیہا بخلات البیعی و المجنون لانہما لایخاطبان و نظیر ہذا لاختلاف
اذا زنی المکرہ بالمطاعۃ متحدہ بالمطاعۃ عندہ و عند محمد رحمہ لا متحدہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت
سے زنا کیا یا کوئی حر بیہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد سے زنا کر کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حر بیہ عورت محدود
نہ ہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے لیکن جب ذمی مرد نے حر بیہ عورت سے زنا کر کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کر کیا تو امام محمد کے نزدیک دو دن کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا
امان لیکر چلے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق
عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تمت لگاوے تو اس کو حد
قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلات
شراب بخاری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آتا
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والے یعنی مسلمان یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے
اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل
نہیں کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں
کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے بوجھ لازم ہو گا وہ بھی پایا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے
جس سے جنہوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے
لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی
اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کر کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے
چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے توجہ اصل لینے مرد کے حق میں حد متنع ہوتی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
میں بھی متنع رہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں لینے حر بیہ عورت کے حق میں حد متنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد
ذمی کے حق میں بھی متنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بائع نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کر لیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد
سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے اور اگر بائعہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو یا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اس کا بد فعلی کرنا حد حقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی
یہ حکم ہے کہ حرام نکوین اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو یعنی عورت کا فہ پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمہ عورت میں ہی برخلاف طفل و مجنون کے
یہ دونوں بشریت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی۔ اور امام محمد کے نزدیک عورت مجنون
ہوگی۔ کیونکہ مرد مجبور سے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذ انزلنی العصبی
او المجنون یا مرأۃ طاعتی فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر و الشافعی رحمہما اللہ علیہما وہو روایت عن ابی یوسف
وان زنی صحیح مجنونہ وصغیرۃ جماع مثلہما حد الرجل خاصۃ و ہذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
کیا جسے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو اخیر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی (مرد) کی
سے جو قابل جماع ہو زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنی مجنونہ وصغیرہ پر حد نہ ہوگی اور سپر اجماع ہے۔ پس اختلاف صرف
اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لہذا العذر من جانبہا
لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فلذا العذر من جانبہ و ہذا لان کلامہ مواخذہ لبعولہ ولنا ان فعل الزنا تحقیق منہ
و انما ہی محل الفعل و لہذا لیسیمی ہو و اطمنا و زانیہا و المرأۃ موطوءۃ و من زانیہا الا انہا سمیت زانیۃ مجازاً التسمیۃ للمفعول
باسم الفاعل کالراغب فی معنی المرضیۃ اولکونہا منسبۃ بالتکلیف فیتعلق الحد فی حقہا بالتکلیف من قبیل الزنا و
ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ و مؤثم علی ما خیر فیہ و فعل العصبی لیس بہذہ الصفتۃ فلا یناہی الحد۔ زفر و شافعی
و غیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر اخذ ہیں اور ہر دہریہ دلیل
یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے دلی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں
اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا
نام دید یا جیسے مرضیہ کو رانیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اُس نے اپنے
او پر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اُس نے اس قبض فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبض اس
مرد کا ہے جسکو اس سے باہر رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اُس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال و
من اگر ہمہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ و کان ابو حنیفہ رحمہما یقول اولایحد و ہو قول زفر رحمہما لان الزنا من
الرجل لا یكون الا بعد انتشار الآلۃ و ذلک دلیل الطوائف اعمیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببۃ الملبی قائم
ظاہراً و الانتشار دلیل مرد و لانہ قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعاً لا طوعاً کما فی النائم فاوثر
شبیہہ وان اگر ہمہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفہ رحمہما و قال لا یحد لان الاکراہ عنہ ما قد تحقیق من غیر السلطان
لان المؤثر خوف الهلال و انہ تحقیق من غیرہ و لہ ان الاکراہ من غیرہ لا یدوم الا ناور التکلیف من الاستعانة
بالسلطان او بجماعۃ المسلمین و تکلیف دفعہ بنفسہ بالسلح و النادر لا حکم فلا یقط بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لا ینال
الاستعانة بغيرہ ولا الخرج بالسلح علیہ فانترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اسکو قتل وغیرہ کا خوف دیا
کہ اُس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی
صادر ہو تو اسکو آکر منتشر ہو لینے قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے خواہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے
برجوع کر کے کہا کہ سپر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر تلامذہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں

تہود ہو کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہر پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اُسکو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اگر اہل کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی تحقق ہوتا ہے اسلئے کہ موثر و خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اگر اہل ہودہ یا ہزار نہیں ہوتا تو شاذ و نادر کیونکہ اُسکو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اُسکو اختیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اُسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے ارادے سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اُسکا اگر اہل مجبور کیونکہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر اختیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقر

البيع مرات فی مجالس مختلفہ انہ زنی بفلانہ وقالت ہی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعوی النکاح یجوز الصدق وھو لیس بظہر فین فادرت شبہہ واذا سقط الحد وجب المہر تعظیماً لخطر البضع۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ میں نے اس سے کچھ نہیں بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اُسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو اذام عورت کے خلاف ظاہر کرنے کو مہر واجب ہوا۔ ومن زنی بجاریۃ قتلها فانه یحد وعلیہ النقیۃ معناه قتلها بفعل الزنا ولا نہ جنی جناۃ ین فیہ فر علی کل واحد منہما حکم وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یحد لان تقرضمان النقیۃ سبب ملک الائمۃ فصار کما اذا اشتراک بعد ما زنی بہا و ہو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب ملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک لیسر قبل القطع ولما نہ ضمان قتل فلا یوجب ملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فاما یوجبہ فی العین کما فی ہبۃ المسروق لانی منافع البضع لانہا استوفیت والملك یثبت مستنداً فلا یظهر فی استوفی لکونہا معدومۃ و ہذا بخلاف ما اذا زنی بہا فاذہب علیہما یجب علیہ قیمتہا ویسقط الحد لان الملك ہنا لک یثبت فی الحبث العیار وہی عین فاو رثت شبہہ۔ ایک مرد نے غیر کی چھوڑی سے زنا کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اُسپر قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دوجرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اُسکا حکم مترتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہوتا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اُسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے جو مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اُسپر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ مہر کرنے کی صورت میں ہے یعنی جیسے جو مال مسروقہ مہر کر دیا یوں ہی باندی کی ذات اُسکی ملک میں آگئی اور اُسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوڑی سے زنا کر کے اُسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اُسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ ایسی صورت میں اس کا فی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا۔ یعنی پہلی صورت میں جب حد ساقط ہو جائیگی

مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہو اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اسکی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہو بخلات دوسری صورت کے کہ اُسین کا بی باندی باقی ہو۔ قال وکل شیء صنعه الامام الذی لیس فوقہ امام فلا حد علیہ الا انفصا ص فانه یؤخذ بہ وبالا موال لان الحد وحق اللہ تعالیٰ واثما تھا الیہ لا الی غیرہ ولا یکنہ ان یتقیم علی نفسه لانه لا یغید بخلات حقوق العباد لانه یتوفیہ ولی الحق اما تمکنہ او بالا استعانة بمنته المسلمین و انفصا ص والا موال متہاد اما حد القذف قالوا المقلب فیہ حق الشرع حکمہ کما سائر الحدود المتی ہی حق الشرع اور جو حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہیں ہو تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہو کہ حد و حقوق الہی عز وجل میں اور حد و کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہو دوسرے کے اختیار میں نہیں ہو کیونکہ وہی سب سے بڑا ہو اور اُس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہو بخلات بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہو وہ اپنا حق حاصل کر لیا خواہ اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کر لیا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور یہی حد القذف مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہو ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہو تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگا جو خالص حق الہی عز وجل ہیں۔ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے ہیں چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاویں۔ زنا سے اقرا ثابت ہوتا ہو مگر اقرا مرجع ہو اور اسوقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی کندہ یا نکرے یا اسکا کذب ظاہر نہ ہو اسطرح نہ مرد و عورت تاحاصل کما ہو نکلے یا عورت کو رقی ہو یعنی ہڈیاں نزدیک ہو کر دخل کے قابل نہ ہو اور اگر مرد نے کوئی عورت کے ساتھ یا عورت نے کوئی مرد کے ساتھ زنا کیا اقرا کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید بین کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرا کیا تو حد نہیں ہو کیونکہ شاید جو بھٹا اقرا کیا ہو ان کو گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی توحید مارا جائیگا۔ اگر اقرا نے اپنے اقرا سے رجوع کیا یا حدارے جانے کے وقت بھاگایا اقرا سے انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو یہ ہو۔ اگر اپنے محسن ہونے کا اقرا کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہو بون ہی جو حد و خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شرابخواری کی خدا در چوری کی حد اگر اقرا سے انکار ثابت ہو پھر وہ اقرا سے پھر جائے تو صحیح ہو۔ اگر کسی پر جرم کا حکم ہو گیا پھر قبل جرم کے کسی نے قید خانہ میں جا کے اسکی آنکھ پھوڑ دی یا اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہو اور اگر جرم کا حکم ہونے سے پہلے اسنے ایسا کیا پس اگر عہد ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خلاف ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر بے پردہ در سے واجب ہوں لیکن اسکی محنت سے مایوسی ہو تو محنت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ اجور۔ جرم کے واسطے جو احسان شرط ہو وہ چند باتوں سے پورا ہو گا جو اول آزاد دم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو چہم اسنے محض عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ داخل کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخل کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہو۔ ششتم یہ کہ وطی کے وقت وہ اسکی منکوحہ دونوں بعفت احسان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اسکا احسان باطل نہ ہو۔ اور و افح ہو کہ احسان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہو حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجددی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کر لیا تو حداراجع ہے کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہو خواہ شبہہ نفسی ہو یا شبہہ حکمی اور بخلہ شبہہ حکمی کے یہ ہو کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اسنے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے ملنے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اسقدر فرضہ چڑھ گیا ہو کہ اسکے مال و گردن سبکو محیط ہو یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارا لا سلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

دلی کی جو مرد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اسکے پسربانے کو اسنے اپنے اوپر قیادیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں دلی حرام ہو لیکن حد واجب نہ ہوگی سببہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعویٰ کرنا مستحکم اگرچہ اسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دگو اہوں نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی حتیٰ کہ دونوں اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو سببہ نہیں رہا اور حد ماری جائیگی۔ اللہ۔ جلق لگانا حرام ہو اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہو لیکن اسپر کوئی سزا واجب نہ ہوگی البوہرہ۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کر کے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے ذکر رکھی گئی اور اس سے دلی کی تو حد واجب ہو۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اسپر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔

باب الشهادة علی الزنا وارجوع عنها

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے بچ جانے کے بیان میں ہے۔ قال و اذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنع عن اقامته بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتهم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوسی نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دے دی کہ وہ شہ زانی کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و فوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت۔ تو انکی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے بعد گواہین بوجہ مقتدوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور اخیر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر و اذا شهد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد من لم یؤخذ بہ و ضمن السرقة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرب خمر کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہوگا مگر مال سرقت کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہ ہوگی لیکن مال سرقت جو بندہ کا حق ہو اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو مال سرقت کی ضمانت اسپر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شرب خمر کی میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پیئے والے کے منہ سے شراب کی بدبو نائل ہو گئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقت وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر تقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ القاضیان۔ بالحد جب حد متقادم پر گواہی دین اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحد و خالصۃ حقاً تہا لے تبطل بالتقادم خلافاً للشافعی و ہو یعتبر بالحق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی یحتمل و لنا ان الشاہد بخیر بین استیعین من اداء الشہادۃ و السرفا لا یمکن ان کان لا خیار السرقة الاقدام علی الاداء بعد ذلک لضعفۃ یحتمل و لعمادۃ حرکتہ فیتہم فیہا و ان کان الا خیر لا لیسر لیسر فاسقاً فما فیتقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فحج الزنا و شرب الخمر و السرقة خالص حق التہا لے حتی یصح الرجوع عنها بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ الناع و حد القذف فیہ حق البعد لہا فیہ من دفع العار عنہ و لہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار و التقادم غیر مانع فی حقوق البس و لان الذی حکم فیہ شراباً یجوز علی التقادم الذی حکم فیہ فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقة لان الدعویٰ لیسٹ بشرط فیہ لانه عام

حق اللہ تعالیٰ علی مامروا نما شرطت للمال ولان الحكم يدور على كون الحد حقا لله فلا يمتنع وجود التهمة في كل فرد
ولان السرقة تقام على الاستسار على غرة عن المال كالتعجب على الشاهد اعلاؤه وبالكتمان بعينه فاسقا آثم
التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الاستسار يمنع الاقامة بعد القضاء وعندنا خلافا لفرج حتى لو ضرب بعد ما ضرب
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقيم عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحد ودواختلفوا في
حد التقادم واشار في الجامع الصغير الى ستة اشرفا نه قال بعده حين وبهذا اشار الطحاوي رحم و ابو حنيفة رحم
لم يقدر في ذلك وفوضه الى رأي القاضي في كل عصر وعن محمد رحم انه قدره بشهر لان مادونه عاجل وهو ردت
عن ابی حنيفة والی یوسف رحم وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضي وبينه سيرة شتر اما اذا كان قبل شهادته
لان المانع بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد رحم وعندنا ما يقدر بزوال
الراحمه على ما بآتي في باب ان شاء الله تعالی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عزوجل ہیں وہ دیر ہو جانے سے
باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہیں ہونگے
اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزرنے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو
اس پر حد جاری کی جاتی ہے اس طرح اگر گواہوں نے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کی جائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں
اختیار تھا ایک یہ کہ تو اب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اس وجہ سے تھا
کہ اُس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادا سے شہادت پر آمادہ ہونا یا توجوش کینہ کی وجہ سے ہو یا عادات اسکا باعث ہو تو
وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو حکو بیان ایک امر یقینی معلوم ہے
کہ جس سے گواہی قبول ہو خلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شرب بخاری و چوری خالص حق
عزوجل ہیں حتی کہ بعد اقرار کے اسے بھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں
بندہ کا حق ہے کہ چونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار و دہرہ ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر مانع نہیں ہوتا
اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعوی شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ
ہنوز دعویٰ ندارد تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقة کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے
اس لیے کہ یہ خالص حق الہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہاں مال سرقة کے واسطے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر
کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو (یعنی گواہی قبول ہونا جو کینہ یا عادات کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم
کا مدار اس بات پر ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہو) تو ہر فرد میں تمت کا پایا جانا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر غفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور
اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پردہ واجب ہے کہ اس سے آگاہ کرے اور
جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جسکے بیان چوری
ہوئی اس کو خود نہیں معلوم کہ جسے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے
سے جیسے ابتدا میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے
حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حداری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم
ہونگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اس کو قائم کرنا بھی بخلاف حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی تو حکم قاضی پورا نہیں ہوا پھر تقادم
یعنی زمانہ و راز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار کو چنانچہ جامع صغیر میں کہا

بعد میں اور عین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ عین سے کم قریب ہے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا اداسے گواہی سے منع ہو لینے انھوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تمتہ متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک ہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شرابخوار کے منکھ کی بدبو جاتی ہے چنانچہ شرابخواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آدھکا **ف** اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کار کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُس میں کچھ تمتہ نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ **ت**۔ و اذا شہدوا علی رجل انه زنی بفلانة و فلانة غائبة فانه یحذر ان شہدوا انه سرق من فلان و ہو غائب لم یقطع و الفرق ان بالغیبة نیعدم الدعوی دہی شرط فی السرقة دون الزنا و بالمقصود تین کم دعوی الشبهة و لا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلا د عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کمین غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اسنے فلان کا مال چورایا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نداد ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ تم ہو کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی دہم کا کچھ اعتبار نہیں **ف**۔ تو اس دہم کی وجہ سے زنف نہوگا بلکہ حد زنا رجاری کی جائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ نہونے کے قبول نہوگی۔ **و** ان شہدوا انه زنی بامرأة لا یعرفونها لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائیگا۔ **ل** احتمال انها امرأۃ او امته بل ہوا الطاهر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ جو رد یا ملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے **ف**۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہیں کرے گا۔ **و** ان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہے تو حد مارا جائیگا۔ **ل** ان لا یخفی علیہ امته او امرأۃ۔ کیونکہ اگر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ **و** ان شہدوا انہ زنی بفلانة فاستکرمہا و اخرا انہا طواعیۃ درئی الحد عنہما جمیعاً عند ابی حنیفہ رحمہ و ہو قول زفر رحمہ و قال لا یحد الرجل خاصۃ لا تفاقما علی الموہوم و تفرد احدہما بزيادة جنایۃ و ہو الاکراہ بخلاف جانیہما لان طواعیتہما شرط تحقق الموجب فی حقہما و لم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف الشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما و لان شادی الطواعیۃ صارا قاذفین لہما و انما یسقط الحد عنہما لیشاہدۃ شادی الاکراہ لان زنا و ہما مکرمہ لیسقط احصائہما فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بچہ زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونوں سے حد دو کر جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد و عورت دونوں کے واسطے متحد ہیں اور ہر ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اسکا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اُس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو یہی ایک فعل پر رضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں قہر لگانے والے ہوں گے کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں وجہ کم ہونے تو زنا ثبوت نہ ہو گا تو ان دونوں کا قہر مرد و عورت دونوں کے حق میں قہر ہو گیا اور بجز زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہو گی کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرنا اس کے معصہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا با یکا کرنا لا نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی قہر رکھنے والے خصوم ہوں گے۔ وان شہد اثنتان انہ زنی بامرأة بالکوفة واخران انہ زنی بہا بالبصرة درئی الحد عنہما لان الشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم یتم علی کل واحد منهما نصاب الشہادة ولا یجد الشہود خلافا لفرعہ بشبهة الاتحاد نظر الی اتحاد الصور والمرأة اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا لینے ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہو تو مرد و عورت دونوں سے حد در کجا نیکی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہو وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہو لینے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی قہر کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں فرق کا خلاف ہے وان اختلفوا فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان شہد کل اثنتین علی الزنا فی زاویة وهذا استحسان والقیاس ان لا یجد لاختلاف المكان حقیقة وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی زاویة والانتهاء فی زاویة اخرى بالاضطراب اولان الواقع فی وسط البیت فیحسب من فی المقدم فی المقدم ومن فی المؤخر فی المؤخر فیشہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو نے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور ہر جگہ استحسان ہو اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں در حقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہ کو توفیق کرنا ممکن ہو باہرین طور کہ فعل کی ابتداء ایک کہنے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کہنے میں ختم ہوا ہو یا باہرین طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کہنے میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پیچھے کے کہنے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہد اربعة انہ زنی بامرأة بالتغیلة عند طلوع الشمس واربعة انہ زنی بہا طلوع الشمس بدیرہند درئی الحد عنہم جمیعاً ما عندہما فلا ینتفی بکذب احد الفریقین من غیر عین واما عن الشہود فلا احتمال صدق کل فریق۔ اگر چاہے گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلان عورت سے موضع نخلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیرہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد در کجا نیکی پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہر دو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق بخیرین کا دروغ یقیناً معلوم ہو اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہد اربعة علی امرأة بالزنا وہی بکر درئی الحد عنہما و عنہم لان الزنا لا یحقق مع بقار البکارة ومعنی المسألة ان النساء لا یملکن الیہما فعلن انہما بکر وشہداتہن حجة فی اسقاط الحد ولیس بحجة فی ايجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یحب علیہم۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ بکرہ موجود ہو تو عورت اور گواہوں سب سے حد در کجا نیکی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھا کہ بکرہ ہے اور حد در کج کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی محبت ہو مگر حد واجب ہونے میں محبت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہد اربعة علی رجل بالزنا وہم علیان او محدودون فی قذف ادا حد سمعہ بہ

او محمد و ذی قذت فانهم یجدون ولا یجدوا شہود علیہ لانه لا یثبت بشہادتهم المال فلیفت یشبہ الحد وہم لیسوا
 من اہل ادار الشہادۃ و البعد لیس بابل للتعلم والادار فلم یثبت شہدۃ الزنا ولا ان الزنا یشبہ بالادار
 اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جو ٹھہر تھمت لگانے کی حد قذت ماری گئی ہو
 یا ان میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذت مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذت ماری جائیگی (بشرطیکہ حیر زنا کی گواہی دی ہو وہ دیکھ
 کرے۔ ت) اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
 نہیں ثابت ہوتا ہو تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی
 کی بیعت نہیں ہو تو زنا کا شبہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے قذت اور معلوم ہو چکا کہ انہیں سے
 کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تھمت ہوا لہذا تھمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارا جائیگا
 وان شہدوا بذلک وہم فاسق ادھر انہم فاسق لم یجدوا لان الفاسق من اہل الادار و التحمل وان کان
 فی ادائہ نوع قصور لہتمۃ الفسق و لہذا القضاۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادۃ تھمت شہدۃ
 الزنا و باعتبار قصور فی الادار لہتمۃ الفسق یثبت شہدۃ عدم الزنا و لہذا امتنع الحدان و سیاتی فیہ خلاف
 الشافعی رحمہ بنا علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کا بعد عنہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
 درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ وہ فاسق ہیں تو انکو حد قذت نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ بیعت ہو چکا ہو
 ادا کرے اگرچہ اُسے ادا کرنے میں وہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہو لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے
 نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے
 میں قصور ہے تو یہ بھی شبہ پیدا ہوگا کہ شہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اس میں امام شافعی کا خلاف
 غریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہیں اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہوتے ہیں
 بھران فاسقوں سے حد قذت بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حد و انہم
 قذتہ اذلا حسیۃ عند نقصان العدد و خروج الشہادۃ عن القذت باعتبارہ۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے
 کم ہو تو سبکو حد قذت ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسولے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ذواب
 کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شہد
 اربعۃ علی رجل بالزنا فضر ب بشہادۃ تھمت ثم وجدا حدہم عبد او محمد و ذی قذت فانهم یجدون لانہم قذت
 اذ الشہود ثلثۃ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی بھران چاروں
 میں سے ایک گواہ غلام یا زیادہ کیونکہ تھمت لگانے میں حد مارا گیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
 جبکہ تین ہی رہے۔ و لیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیۃ علی بیت المال و ہذا عند ابی حنیفہ
 و قال ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصبۃ اللہ معناه اذا کان جرحہ و علی ہذا الخلاف
 اذ مات من الضرب و علی ہذا اذا رجع الشہود لا یضمنون عندہ و عندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادۃ تھمت
 مطلق الضرب اذا حراز عن الحجج خارج عن الوسع فیتنظم الجراح وغیرہ فیضات الی شہادۃ تھمت فیضمنون
 بالرجوع و عندہم عدم الرجوع بحسب علی بیت المال لانه یتنقل فعل الجلا و الی القاضی و ہو عامل للسلیم فحب النعم
 فی ما لم یفصر کا لوجہ و القصاص و لابی حنیفہ رحمہ ان الواجب ہوا بجلد و ہو ضرب و لم غیر جراح و لا مملک فلا یقع
 جراحا ظاہرا الا المعنی فی الضارب و ہو قولہ ہدایتہ فاقصر علیہ لانه لا یجب علیہ ایضا ان فی الصحیح کیلا متنع الناس

عن الاقامة مخالفة الغرامة بجر الزم عليه كدوسه ارسه كمن جس سے وہ جرح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر ہو گا اور بیت المال بھی ہنگامہ
اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے بلکہ جرم کی صورت میں سب کا
اتفاق ہے اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہو گا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں اور اسی طرح اگر دردوں کی مار سے وہ مر گیا تو بھی
یہی اختلاف ہے اپنے امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہے و علی ہذا اگر گواہوں نے
رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام نے نزدیک خاص نہونگے اور صاحبین کے نزدیک خاص نہونگے یعنی زخم کا جرمانہ دین اور
اگر اس سے مر گیا تو دیت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اُسے دردوں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح
واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی
کی طرف منسوب ہو گا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت خاص نہونگے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب
ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہو گا سکا تاوان تمام
مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دردوں کی یہ حالت بھی مثل جرح و قصاص کے ہوگئی اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی ہلک
نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی ہونگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے یعنی اُسکو مارنے کا ڈھنگ
اچھی طرح ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہوں پر نہ آئیگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب ہونگی یہی صحیح قول
ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ مدارنے سے انکار نہکریں۔ و ان شہدا رربعة علی شہادة اربعة علی رجل بالزنا لم یجد
لما فیہا من زیادة اشبهة ولا ضرورة الی تحلفوا۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا
کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت
نہیں ہے۔ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اولن گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو
گواہ کیا پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں
یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم پس عبارت سے متنی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ ظاہر
ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کہہ کر پیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پید ہو گیا اور اسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو
رد کر دی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاوون فشهدوا علی
المعاينة فی ذلک المكان لم یجدوا فیضا معناه شهدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتهم قدرت من وجہ برد
شہادة الفروع فی عین ہذہ الحادثة اذ ہم قائمون مقامهم فی الامر والتجسس والا یجد الشہود لان عدہم متکامل
و امتناع الحد عن المفہود علیہ نوع شبہہ وہی کافیہ لدرر الحد لا لایجابہ۔ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے اگر اس
مقام میں اپنے معاند کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی اور اُس مقام کے سنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو
اسکی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کر دی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ
گواہی کا اٹھانے اور ادا کرنے میں انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہیں پھر ان گواہوں کو بھی حد قدرت نہیں ماری جائیگی نہ اصل
کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہے اور چہر انھوں نے گواہی دی اُس سے حد ساقط ہوتا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ پورا
سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قدرت واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ و اذا شہدا ربعة علی رجل بالزنا و فرجہم
فکل راجع واحد حد الرابع وحده وغرم سلع الدیۃ اما الغرامة فلا یبقی من یبقی بشہادۃ ثلثة اربع الحق فیکون

انفانت بشہادۃ الرابع رابع الحق وقال الشافعی رحمہ اللہ بقتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص و
سبینہ فی الدیات ان شارہ اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثہ رحمہ وقال زفر رحمہ لا یحد لانه ان کان الجرم
قازفت حتی نقدر یقل بالموت وان کان قازفت میت فهو مروج بمک القاضی فیدرث ذلک مشبہ ولنا ان الشہادۃ
انما تقلب قذفا بالرجوع لان بہ تفسخ شہادۃ فنجعل للمال قذفا للیت وقد تفسخت الحجۃ فینفسخ ما یتنبی علیہ وہو القصاص
فی حقہ فلا یورث الشبہ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانه غیر محض من حق غیرہ لقیام القصاص فی حقہ - اگر چارہ
گو اہون نے ایک مرد محض پر زنا کر کے گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے ہرے تو اسکو حدقت
ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضامن کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر پانی ہے وہ تین تین گواہ تو انکے مع
ہیں چوتھائی حق رہا تو ایک بھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے بھرا پیر
مال واجب نہ ہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا برائے کی اصل کے جو قصاص کے گو اہون میں ہر یحییٰ اگر بعد قصاص کے گوہ
اپنی گواہی سے بھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد جرم کے گوہی سے بھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم
اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا معراج اور بھرنے والے
گوہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حدقت نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر بھرنے والے گوہ نے
زندہ کو زنا کر کے تہمت دی تھی تو اسکے جرم ہو جانے کے بعد حدقت باطل ہوگئی اور اگر اسکے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے
حکم سے جرم کیا گیا ہے تو اس سے شبہ پیدا ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گوہی بدل کر زنا کر کے تہمت اُسقت ہو جاتی ہے جب اُسے
گوہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگا، ٹھرائی جائیگی اور ثبوت
زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر بنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اُسے حق میں قصاص قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہ پیدا
ہوگا بخلاف اسکے اگر جرم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اسکو حدقت نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محض
نہیں ہے کیونکہ اُسکے خلاف سے حکم قاضی برابر قائم ہے و امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گوہ کو حدقت ماری جانا اسوقت ہوگا کہ
اُسے محض کو زندگی میں زنا کر کے تہمت دی ہو اور یہاں جب کہ گوہی دی وہ سنگسار ہوگا بھر جب گوہی سے بھرا تو اسکی گواہی
بدل کر زنا کر کے تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر جرم کی زندگی میں حدقت ٹھراؤ تو اسکے مرنے سے حدقت مٹ گئی کیونکہ حدقت
یہ اثبات نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اُسکے جرم ہو جانے کے بعد حدقت ٹھراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے جرم کیا گیا تو زنا کار کو زنا کی کتنا بچہ تہمت
نہیں ہے لیکن جب اس گوہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زنا نہ ہوگا حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہوگا
پس گوہ سے حدقت بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم جرم پر ہی گوہی پر تھا اور جب ایک گوہی ٹوٹی تو اس
گوہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گوہ کو دیکھنا اپنے زعم کے ایسے شخص کو حدقت کرنے والا ہو جسکی نسبت قاضی کا حکم جرم باطل ہے
تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اُسے بے عیب محض کو زنا کر کے تہمت لگائی جائے اگر گوہ کے سوا کوئی دوسرا اسکو زنا کر کے تہمت لگا دے
تو قاضی کا حکم اُسے حق میں قائم ہے تو حدقت نہ ہوگی۔ م۔ فان لم یحد الشہود علیہ حتی رجع واحد منهم حدوا جمیعاً و سقط الحد
عن الشہود علیہ فقال محمد رحمہ اللہ الرابع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا یفسخ الا فی حق الرابع کما اذا رجع
بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصالحا اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن الشہود علیہ
ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جمیعاً وقال زفر رحمہ بحد الرابع خاصۃ لانه لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلہم قد
فی الاصل واما لیسر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یحصل بقضاء فیمجدون۔ اور اگر شہود علیہ کو ابھی تک حد
نہیں ماری گئی تھی تاکہ گوہون میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گوہون کو حدقت ماری جائیگی اور شہود علیہ سے حدقت باطل

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسوقت کے حکم قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی نسخ ہو گئی مگر اسی کے حق میں جسے گواہی سے رجع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد ماریا جائیگا حکم قضاء کے ہو تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قضاء سے بچا کسی نے رجع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی اور اگر حکم قاضی سے بچا گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجع کی تو ان سب کو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تہذیب دوسرے گواہوں پر ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہے کہ اسکے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائیگی۔ فان کا تو ائمہ فرجع اہلکم فلا تنے علیہم لانه بقے من یبقے بشہادۃ کل الحق و ہوشہادۃ الرابع۔ اور اگر اس مقدمہ میں بائع گواہ ہوں پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع اخر حد و غیر بائع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامة فلا تنے بقے من یبقے بشہادۃ ثلثۃ ارباع الحق و المستبر بقا من بقے لا رجع من جمع علی ما عرف۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونوں جو تھائی دیت کے ضامن ہونگے پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہو گئی جو ہمنے بیان کی (یعنی جب بائع میں سے دو گواہ نے رجع کیا تو ان سب کا قول تمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاسے) اور اگر چارم کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہے کہ بائعین کی گواہی پر تین جو تھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی برائی سے اسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اسکا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا و فرجہ فخرج فاذا الشہود بخوس او عیب فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفہ رحم معناه اذا رجوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف و محمد رحم علی بیت المال و قیل ہذا اذا قوا لعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی الشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ و لہ ان الشہادۃ الما تصیر حجة عاملة بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضا الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لا محض الشرط ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظہ الشہادۃ ادا خبر و ادا خبرا یا بحریۃ و الاسلام اما اذا قوا اہم عدول و ظہر و اعبدا لا یفیمون لان البعد قد یكون عدلا۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پر جمی جاتی ہے انھوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں پس اسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ جو اس یا غلام نکلا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرجم کی دیت انھیں لوگوں پر ہو گئی جنھوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ انھوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجع کر لیا۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرجم کی دیت بیت المال پر ہو گئی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ جتنے گواہوں کا حال جائزہ لیا انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہ یہ شخص محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کا رکن ہو جائیگی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں پس عدالت بیان کرنا گواہت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہو گا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طوت ہوتی ہے اور محض غرور کی بناء نہیں ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جب ہی

ہرگز نہیں نے اس کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے قطع یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر دے غلام نکلے تو مزکین
 ضامن نہو گئے کیونکہ غلام بھی عادل ہو کر تہا۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلام شہادۃ ولا یحدون حد القذف
 لانہم قذفوا حباً و قد مات فلا یورث عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگا یعنی جب حکم
 قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہو گیا و لیکن ان کو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائیگی کہ انہوں نے ایک زندہ
 کو زندہ کی ہمت لگائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فام
 القاضی برجمہ فضر ب رجل غفۃ ثم وجد الشہود علیہ افعی القاتل الدیۃ فی القیاس بحسب القصاص لانہ قتل
 نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القصاص یصح ظاہر وقت القتل فاویث شہدۃ بخلاف ما اذا قتل قبل
 القصاص لان الشہادۃ لم تصرحہ بعد ولا نہ ظنہ مباح الدم معتبرا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربا و علیہ علامۃ
 بحسب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد و العواقل لا تعقل العمد و بحسب ذلک فی ثلث سنین لانہ وجب بنفس القتل۔ اگر چہ اگر چہ
 گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام
 نکلے تو گردن مارنے والے پر ستمنا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو
 ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ کہ اس کے قتل کے وقت ظاہر حکم قضا صیح ہو تو اس نے قصاص میں شبہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے
 اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان
 یہ کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باغیاد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو یہ ہو گیا کہ گواہ قاتل نے اس کو حربی گمان کیا اور حالیکہ
 اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا
 حامد ان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ وان رجم
 ثم وجدوا علیہ افعی بیت المال لانہ اتشئل امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ بحسب الدیۃ
 بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب غفۃ لانہ لم یاتھم امرہ۔ اور اگر شہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام
 ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجا ہے
 امام قتل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح بیان ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے
 اس کی گردن ماردی ہو تو یہ فعل بجا ہے امام قتل ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ و اذا شہدوا
 علی رجل بالزنا و قالوا التھمنا النظر قبلت شہادۃ و ہم لانہ یباح النظر لہم ضرورۃ محل الشہادۃ فاشہدہ بطیب
 و انقاہ۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمد آدھوں کی شرکاء ہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول
 ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا بجا ہے جیسے طبیب اور جہاں دانی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انہوں نے
 کہا کہ ہم نے اپنے عرس کے واسطے عمد دیکھا تو گواہی قبول نہو گی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفسق۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا
 فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانی رجم معناه ان ینکر الدخل بعد وجود سائر الشرائط لان احکم
 بثبوت النسب منہ بالدخول علیہ ولہذا لو طلقا یعقب الرجۃ والاحصان یثبت بمثلہ۔ اگر چہ گواہوں نے ایک
 مرد پر زنا کی گواہی دی پس اس نے اپنے محسن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اس کی زوجہ جو قبل زنا کے اس سے بچ جاتی ہے تو اس کو رجم کیا جائیگا
 اور اسکے سنی یہ ہیں کہ شہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول
 قبول نہو گا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے
 پیچھے رجعت کا اختیار ہو اور اسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل

وامرأتان جسم خلا فالز فرو الشافعی رحم فاشافعی مر علی اصلہ ان شہاد من غیر مقبولہ فی غیر الاموال وزفر فرج
 یقول انہ شرط فی معنی العلة لان الجنایہ تغلط عندہ فیضات الحکم الیہ فاشبہ حقیقہ العلة فلا تقبل شہادۃ النساء
 فیہ فصار کما اذا شہد فی بیان علی ذمہ نئی عبیدہ المسانہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان
 عبارة عن انحصال النجسۃ وانہا مانعہ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یكون فی معنی العلة وصار کما اذا شہد وابنی
 غیر ذہ الحالتہ بخلاف ما ذکرنا لان العتق یشتب بشہاد تہما واما لا یشتب بسبق التاریخ لانه ینکرہ المسلم او یتضرر المسلم
 بجر اگر کسی زوجہ کی اُس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتوں نے آپس میں ہونے کی گواہی دی تو جرم کیا جائیگا اس میں زنا
 شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے احوال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے
 ہیں کہ احصان جو شرط مرد عورت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا جرم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت
 ہو جاتا ہے پس جرم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں
 ہے ویسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس
 ذمی پر گواہی دی کہ اسے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان
 تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اسکو زنا سے روکتی ہیں تو احصان بمعنی علت نہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے
 سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسے ایک
 عورت سے نکاح کر کے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح بیان قبول ہوگی بخلاف سلسلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا
 کیونکہ وہ ان آزاد ذمی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوئی و لیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسوائے ثبوت نہوا کہ وہ مسلمان اس سے
 سنکر ہوگا یا ضرر اٹھاوے گا فت۔ اور ضرر یہ کہ آپس پوری حد قائم کی جائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اسطرح واقع ہو
 کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہونچے تو قبول نہیں ہوتا ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتا ہے۔ قال رجح شہود الاحصان
 لا یضمنون عندنا خلا فالز فرو و ہو فرج ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن
 نہ ہونگے اور زفر کے نزدیک ضامن ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

باب حد الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاحده ویکما موجودۃ ادجا وایہ سکران فشہد الشہود
 علیہ بند لک فعلیہ الحد وکنہ لک اذا اقر ویکما موجودۃ لان حنا یہ الشرب قد ظہرت ولم یتقدم العهد والاصل فیہ
 قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاحده فان عاد فاحده۔ جس شخص نے شراب پی پچھلے دنوں خمر جو قرآن میں مذکور ہے جس
 پر لایا حالاکہ اُسکی بدبو موجود ہے یا دگ اُسکو نشہ کی حالت میں پکڑ لے پھر گواہوں نے آپس میں شرب پینے کی گواہی دی تو آپس میں بخاری کی
 حد یعنی اسی درجے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسے خود اقرار کر دیا حالاکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب بخاری کا جرم ثابت
 ہوا حالاکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے (اور شراب خمر میں بیہوشی شرط نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔) اور اصل
 اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو۔ پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو
 پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کر دو۔ رواہ ابن جان والحاکم والشافعی والدارقطنی والبیہقی والترمذی وابن ماجہ میں جو بھی بار کا
 قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن جان کی روایت میں صرح ہے اور اسی کے مانند
 معاویہ سے مرفوع روایت ہے۔ رواہ احمد والابن ماجہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن جان وابن ابی شیبہ و حدیث ابن عمر بروایت

ابو داؤد و ترمذی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبخاری۔ اور یہی حدیث قبضہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابو داؤد بالجملہ علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر چوتھی بار شراب کو حلال سمجھے تو جو چاہے قتل کرنے کے قتل کیا جائیگا۔ بھر واضح ہو کہ شراب بخاری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونا گونا گونا گویا سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جسکی حرمت پر فتویٰ ہو اسقدر بی کشت ہو گیا ہو بشرطیکہ اسکے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اُسکی بدبو زائل ہو جائے۔ فت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بڑا نا مشکل ہے ختم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحته لم یجد عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما و کذا لاک اذا شہدوا علیہ بعد ما ذهب رائحته عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما فان التقدیم منع قبول شہادہ بالاتفاق غیر انہ مقدار بالزمان عندہ اعتبارا بحد الزمان و ہذا الان التاخر یحقق بعضی الزمان و الزمانیۃ قد تکون من غیرہ کماتیل شعیر یقولون لی انہ مشربہ مدامۃ + فقلت لہم لابل اکلتم السفر جلا + و عندہما بقدر بڑوال الرائحة لقول ابن مسعود رحمہما فیہ فان وجدتم الرائحة انخر فاجلدوہ ولان قیام الاخر من اقوی دلالۃ علی الشرب و انما یصار الی التقدير بالزمان عند تعدد اعتبارہ و التمييز بین الرواح ممکن للمستدل و انما یشتبه علی الجہال و اما الاقرار بالتقدیم لا یطبلہ عند محمد رحمہما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ و عندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ رحمہم ولا اجماع الا برای ابن مسعود رحمہما وقد شرط قیام الرائحة علی ما روئنا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اُسنے اقرار کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جانا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زمانہ کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر قزمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے جیسے کسی شاعر نے کہا شعر۔ مجھے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب + میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب + اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اسلئے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اُسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی و عبد الرزاق و ابو یعلیٰ بخود و معنا فی الصحیح) اور اسلئے کہ شراب کا افریقے بدبو باقی ہونا شراب بخاری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اگر سے اندازہ ممکن نہ ہو اور سیب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان دینے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلون کو ہوتا ہے اور اب رہا یہ کہ شراب بخاری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زمانہ میں ہے چنانچہ اُسکی تقریر اوپر گزری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کیا جائیگی مگر جب ہی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب بخاری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کیجائے اور عبداللہ بن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جبکہ کہنے اور بروایت کیا۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ کیا تو شراب پیتا اور قرآن اُتھی کو جھٹلاتا ہے پس اُسکو حد ماری۔ رواہ البخاری و مسلم

اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت میں حضرت بن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سو گھوڑوں
 پس لوگوں نے سو گھوڑے بدبو پائی پس آپ نے اسکو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز کھلا کر اسکو درے مارے حالانکہ اسکے استاد میں
 ایک راوی یحییٰ الجابر حسین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توفیق کی اور دوسرا راوی ابو جابر الحنفی کہا گیا کہ یہ مجھول ہے یعنی اسکا
 حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو جابر کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک جڑیا تھی اولیٰ لوگوں
 لوگوں نے اسکے یہ سنی لیے کہ اسکا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جو اہر بنیفہ میں سند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ
 سنحی الجابر سے پوچھا کہ ابو جابر کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے
 کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان خذہ
 الشہود وریحما یوجد منہ او ہو سکر ان فخذہ یوابعہ من مصر فی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان یتہوا بہ حد
 فی قولہم جمیعاً لان ہذا عند کعبہ المساقۃ فی حد الزنا و الشاہد لا یتیم بہ فی مثلہ و من سکر من البئذ حد ماروی
 ان عمر بن قادم الحد علی اعرابی سکر من البئذ و نہیں الکلام فی حد السکر و مقدار حدہ المستحق علیہ ان شارب
 اللہ تعالیٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوسے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اسکو اس
 شہر سے لیکر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اسکے کٹھ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب امان
 کے قول میں حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور
 گواہ کو ایسی صورت میں متم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص بنیفہ سے نشہ میں ہو جائے اسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دار قطنی نے
 اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو بنیفہ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد وار
 مستحق علیہ حدی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولاحد علی من وجد منہ رائحة الخمر او تقیاً لالان الرأحتہ
 محتملہ و کذا الشرب قد یقع عن اکراہ و اضطرار فلا یحد السکر ان حتی یعلم انہ سکر من البئذ و شرب بطوعا لان السکر
 من المبلح لایوجب الحد کالبئذ و لکن الرماک و کذا الشرب المکرر لایوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اسکو شراب
 پیتے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اسے شراب تو کر دی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے کہ کھنی
 شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔ اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے
 تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائیگی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص بنیفہ سے نشہ میں ہوا اور اسے اسکو
 خوشی سے پیار ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں
 ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجھ کر کے پلا یا گیا اُس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولایحد حتی یزول عنه السکر تحفیلاً المقصود الان رجاء
 بھرست کو ابھی حد نہیں ماری جائیگی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ
 کے لیے وہ جبر قبول کرے۔ وحد الخمر و السکر فی الحرف ثاؤن سوطا لاجماع الصحابة و نہ یفرق علی بد نہ مکافی حد الخمر
 علی مام ثم یحذف فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رحمہ اللہ لایحد الخمر للتحقیف لانہ لم یرد بہ نفس و وجہ المشہور انما
 انظرنا التحقیف مرة فلا یتبرئنا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسے دسے ہیں کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ
 نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اسکے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسا حد زنا میں ہوتا ہے چنانچہ اسکا بیان گذرا اور مشہور روایت
 میں اسکے کپڑے اُٹا دے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اُٹا دے جائیں تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جبر تحقیف
 ہے اس واسطے کہ اس میں نفس وار نہ نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ کہنے ایک بار تحقیف ظاہر کر دی پس دوبارہ ہم
 اعتبار نہیں کریں گے۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگر جبر نشہ ہو یعنی مرت ایک دو قطرے پیے ہوں تو مستوجب حد ہے اور بنیفہ

وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر نہ لندا مصنف نے فرمایا کہ حد فخر وحدنشہ اسی کو ہے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اتارے جائیں۔ وان کان عبد افحده اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر فخر پینے والا یا بنید وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اسکی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدمی کرتا ہے۔ ومن اقرب شرب الخمر او السكر ثم رجح لم یجد لانه خالص حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق ہے۔ وغیبت الشرب بشهادة شاذین وثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف رحمہ اللہ بشرط الاقرار مرتین وهو نظیر الاختلاف فی السمرقة وسببها هنا ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی فخر یا کسی سکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو جوری کے اقرار میں ہے اور اسکو ہم سمرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شهادة السامع الرجال لان فیہا شبهة البه لیه وتممة الضلال والنسیان۔ اور شراب بخاری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول بھٹک کی ہمت ہے۔ والسكران الذی یجد الذی لا یعقل منطق الا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من امرأة وقال البعید الضعیف ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ وقالوا ہو الذی یہز و یختلط کلامہ لانه ہو السكران فی المعرف والیہ مال اکثر المشاخیخ ولہ انہ یوجد فی اسباب الحد ود باقصا ہا دردا للحد ونہایتہ السكران یغلب السور علی العقل فیسلہ التیمیز من شئے وشئی وما دون ذلک لا یعرى عن شبهة الصحو والمعتبر فی القبح المسکر فی حق الحر ماقالہ بالاجماع اخذ بالاحتیاط والشافعی رحمہ اللہ یعتبر ظہور اثرہ فی مشیہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفاوت فلا معنی لا اعتبارہ۔ اور ست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہو کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ سمجھتا ہو اور نہ بہت اور مرد عورت سے تیز کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ست نشہ وہ شخص ہے جو ہندیان کے اور جکا اکثر کلام غلط ہو کیونکہ عورت میں اسی کو ست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشاخیجھکے ہیں (اور یہی قوی کے واسطے مختار ہے کہ یہ امام رحمہ کی دلیل ضعیف ہے۔ صفت۔) اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حد دو کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد دو پر ہوا انتہائے نشہ یہ ہو کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اسکو دوسری چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوا دوسری سکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہڈیاں داخل کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بظہر احتیاط اختیار کیا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اسکے رفتار و حرکات و ہاتھ پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں فن۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اسکی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں مجھوتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سواے شراب کے دیگر سکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے پس اگر تین پیالہ تک اسکو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اسکا کلام ہڈیاں داخل ہو لیکن نفع سے زائد کلام اب ہونا چاہیے اور اگر نفع کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں ست نہیں ہے۔ البحر۔ بنگ وچرس وانیون حرام ہے لیکن فخر سے انکی حرمت کم ہے اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا۔ البحر۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن العنایہ۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں سکر نہیں ہیں کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہو اور ایفون و چرس سر و خشک ہن پس انکی حرمت بوجہ تخمیر و تغیر کے ہر لینے اعضا کو محسوس کرنا اور حاس میں فتور ڈالنا بدیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مغفر و مخدر سے بھنی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو ایفون کھانے کی عادت ہو گئی تو اسکو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے و لیکن اگر ایک بار کی جھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں ایفون کا جز و مغلوب ہو تو مسافقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مسافقہ نہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور انکی زوجہ اہل حرام نہوگی۔ ت۔ ولایحد السکران یا قرارہ علی نفسہ لزمانہ احتمال الکذب فی اقرارہ فی حال لدلہ لائے خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد السکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لا تبین منه امر لانه لان الکفر من باب الاعتقاد فلا تحقیق مع السکر و ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما فی ظاہر الروایۃ لکن ردۃ۔ اگرست نشہ نے اپنے ادب پر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ اسکے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے جیل معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاہم نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اہل سزا فذکے جاتے ہیں لیکن اگرست نشہ مرتد ہو گیا تو حد کی زوجہ اس سے بائند نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اسکا تحقیق نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائیگا۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محسن کو قذف کیا جیسے کسی صغیر یا ملوک کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود تک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ الہز۔ واذا قذف الرجل رجلاً محصناً او امرأة محصنة لصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطان کان حرام لقوله تعالیٰ والذین یرمون المحصنات انی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الا یہ والمراد الرمی بالزنا وبالاجماع و فی النص اشارۃ الیہ و ہوا شرط اربعۃ من الشہدائے و ہو مختص بالزنا و نشیطر مطالبۃ المقذوف لان فیہ حق من حیث رفع العار و احصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محسن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ ہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اسکو حد قذف کے اتنی دڑے مارے گا اگر آزاد ہو بدیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں بھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو انکو اتنی دڑے مارو اور کبھی انکی گواہی قبول نہ کرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اسکی جانب اشارہ ہے اور وہ اسطرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگا بن ایک۔ یہ کہ جبکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ مفرم و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محسن ہو کیونکہ آیت میں محصنہ کی قید ہے۔ اور جب فریک بن سہام کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لاؤ ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ گمانی نصیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برائت دی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر پر یہ آیات سنائیں اور مہر سے

اثر کرسان بن ثابت اور سطح بن اثنا و حمنہ بنت محش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو یکم قرآن حد ماری جائیگی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا۔ ولایحرج من ثیابہ لان سببہ غیر مطلق بہ فلا یتقام علی الشہدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائیگی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ نیز عن عتہ الفرد و الحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اسکی پستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اتار دیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکو چوٹ کا اثر نہیں پہونچے گا۔ وان کان القاذف عبداً جلدہ اربعین سوطاً لکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حراً عاقلاً بالغاً مسلماً عقیفاً عن فعل الزنا اما الحرۃ فلا یتطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فلیہن النصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالبصی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا عنہما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشک باللہ فلیس بمحصن والعفة لان غیر العقیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر ہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ سننے ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکہ امن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عقیف نہ ہو اسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لایک فانہ یکد و ہذا اذا کانت اسحرۃ مسلمۃ لانی الحقیقۃ قذفت لانی النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ مقتول ہے کہ مقذوف کی مان آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اسکی مان کو زنا کاری کی ہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ اور اگر اسکی مان کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی مان کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے مان کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ ومن قال لغيرہ فی غضب لست بان فلان لابیہ الذی یدعی لہ یکد ولو قال فی غیر غضب لایحک لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبالہ و فی غیرہ یراد بہ المعاجزہ بنفی مشابہۃ ابادہ فی اسباب المروۃ جسے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے بیٹے جس باپ سے وہ بچا اجاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر حصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گو یا کہا کہ خلق و مردت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بان فلان یعنی جدہ لم یکد لانی صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لایکد ایضاً لانی قد نسب الیہ مجازاً۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانی قد قذفت محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھٹال کے بچے حالانکہ اسکی مان محصنہ مری ہو

بہ نسبت نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُس نے ایک محضہ عورت کو اُس کے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا۔
 فن بخلات اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ النہایہ۔ ولایطالب بحد القذف للیت
 الامن یقع القذف فی نسبه بقذفه وهو والد والولد لان العار یتحقق بہ لسان الحجر یتیمہ فیکون القذف متناولا
 لمعنی وعبد الشافعی رحمہ ثبت حق المطالبہ لكل وارث لان حد القذف یورث عنده علی ما بین وعندنا
 ولایہ المطالبہ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا ثبت عندنا للحر وم عن المیراث بالقتل و ثبت لولد
 النسب کما ثبت لولد الابن خلافاً لمحرم و ثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافاً لفرج۔ اورست کے واسطے حد قذف
 کا مطالبہ کوئی نہیں کر سکتا سوائے اُس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہر دونوں
 اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا بیٹے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد بیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جو میت کے لحاظ سے
 بوجہ قذف کے عار لاحق ہو گا تو میت کو قذف کرنا فی المنی ان سب کو شامل ہو اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کے
 مطالبہ کا اختیار ہو کیونکہ اُن کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہو چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
 نہیں ہو بلکہ اسوجہ سے کہ اُس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُس نے میت کو قتل کیا ہو اُس کو حد قذف
 کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہو اور جیسے پسری کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہو ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہو
 اور اسمین امام محمد کا اختلاف ہو اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
 ہو چنانچہ اور اسمین زفرج کا اختلاف ہو۔ و اذا کان المقذوف محصناً جاز لابنہ الکافر والعبدان یطالب بالحد خلافاً
 لفرج یقول القذف متناولہ معنی لزوج العار لیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولاً لہ
 صورۃ ومعنی ولنا انہ غیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد و ہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط یقع
 تعبیر علی الکمال ثم یرجع بہا للتعبیر الکامل الے ولہذا الکفر لانی فی اہلیۃ الاستحقاق بخلات ما اذا تناول القذف
 نفسه لانه لم یوجد التبعیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
 محصن ہو تو اُس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہو اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمین زفرج رحمہ اللہ کا خلاف ہو وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت
 فی المنی اس بیٹے کو بھی شامل ہو کیونکہ عار و شرم اُس کی طرف رجع ہوتی ہو اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہو تو ایسا ہو گیا کہ
 گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُس کو شامل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اُس کے
 محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کر لیا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے
 اُس کا محصن ہونا شرط ہو تاکہ عار دلا نا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُس کے فرزند کی جانب رجع کر لی یعنی فرزند مطالبہ حد کا
 مستحق ہو گا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے بقاء نہیں جاتی ہو بخلات اسکے اگر اس کا فر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
 اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہو کیونکہ اس کو عار دلا نا پورے طور پر نہیں پایا گیا لہذا اسمین احصان نہیں پایا جاتا ہو اگرچہ زنا کی نسبت
 دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاه بقذف امہ احرۃ ولا لابن ان یطالب اباه بقذف امہ احرۃ
 المسلمۃ لان المولے لا یعاقب بسبب عمیہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا انسبیہ بعدہ
 ولو کان لہما ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب والغلام المانع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزادمان کو قذف کیا
 یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ان کو قذف کیا تو غلام یا پسری کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہو کیونکہ مولے بسبب اپنے غلام کے عذاب
 نہیں کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسری کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسری کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں
 کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہو یا ان اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُس کو مطالبہ کا

اختیار ہو کیونکہ سبب یعنی قذت موجود ہو اور روکنے والی چیز نذر ہو۔ لیکن یہ حکم دیا دی ہو اور آخرت میں اگر جو کچھ
 لگائی بھر بغیر قذت کے مر گیا تو عند اب ہو گا چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی ملک کو زمانہ کی تمت لگائی تو قیامت کے
 روز اس پر حد قائم کیا جائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذت غیرہ فمات المقذوف
 بطل الحمد وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحمد بطل الباقي عندنا خلافا لہ بناء علی انه
 یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانه شرع لیسف العار عن المقذوف
 وهو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجه حق العبد ثم انہ شرع زاجر او منہ سہی حد او المقصود من شرع
 الزاجر اخلاء العالم عن الفساد و ہذا آیت حق الشرع وبطل ذلک تشہد الاحکام واذا تعارضت البحت ان
 فالشافعی رحمہ مال لے تغلب حق العبد تقدیم الحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلب
 حق الشرع لان بالمعبد من الحق یتولاه مولاه فیصیر حق العبد مرعیاً بہ ولا کذلک عکسہ لانه لا ولایۃ للعبد فی
 استیفاء حقوق الشرع الا نیاتہ و ہذا ہوا اصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلف فیہا منہا الارث
 یجرے فی حقوق العباد لانی حقوق الشرع ومنہا العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا و یصح عندہ وسنہا انہ
 لا یجوز الا عتیاض عنہ ویجری فیہ التداخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رحمہ فی العفو مثل قول شافعی رحمہ
 ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذت کیا پھر خالد مر گیا
 تو حد قذت باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک
 باقی حد باطل ہو جائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذت اُنکے نزدیک میراث ہو جاتی ہو اور ہمارے نزدیک میراث
 نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذت میں ایک حق شرع ہو اور دوسرا حق بندہ ہو کیونکہ حد قذت اس واسطے مشروع
 ہو کہ مقذوف سے عار نہ ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہو پس اس راہ سے اُس میں بندہ کا حق ہو پھر وہ اس واسطے
 بھی مشروع ہو کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُس کا حد نام رکھا گیا ہو اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے
 مقصد یہ ہو کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام
 شاہد ہیں اور جب دونوں طریق متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہو تاکہ
 بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہو اور شرع محتاج نہیں ہو اور ہننے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق
 شرع غالب ہو کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہو اُس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہو تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت بھی
 اور اس کے برعکس نہیں ہو کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی دلائی نہیں ہو مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہو
 جس پر ہمارے شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہیں از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہو اور
 حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذت میں بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی اور از انجملہ عفو
 ہو کہ اگر مقذوف عفو کر دے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہو یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہو اور از انجملہ
 یہ ہو کہ قذت کا عوض لے لینا جائز نہیں ہو یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہو کیونکہ حق الہی غالب ہو اور اس میں تداخل جاری
 ہو گا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذت کیا تو سب کے واسطے ایک حد جاری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہو گا اور عفو کی
 صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہو اور ہمارے اصحاب خفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق
 غالب ہو اور مثل شافعی کے احکام نکالے لیکن قول اول اظہر ہو۔ اور اسی پر عامہ شائع ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر
 بالقذت ثم رجع لم یفیل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حق فیکفہ بذی الوجع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانه لا ملک ب

لہ فیہ - اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھر تا قبول نہوگا کیونکہ اس میں مقدوف کا حق متعلق ہو گیا تو وہ پھر نے میں اسکی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق استغذول ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھر نے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا بنی لم یجد لانی را ذہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم البصحة وکذا اذا قال مست لعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او بنی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے بہ اخلاق میں یا فصیح ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ دعویٰ نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بہ اخلاق میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن ماری السمار فلیس بقاذف لانی را ذہ التشبیہ فی الجود والسخاۃ والعفۃ لان ماء السمار لقب بہ لصفاءه وسخاۃ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے کپے تو وہ قذف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جو انفرادی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے۔ یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی والدہ ہجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فہذہ اکرم یا بنی مار السمار یعنی اسے آسمانی پانی کے اولاد ہی تمہاری والدہ ہے۔ رواہ البخاری اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبه الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ہولاء یسمی ابانا الاول فلقولہ تعالیٰ لعبد الملک واکہ آبانک ابراہیم واسماعیل و اسحاق واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام انخال اب والثالث للترتیب۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا مامون یا مان کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اسکو اس کے چچا کا فرزند یا مامون کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ لعبد الملک والہ آبانک ابراہیم واسماعیل واسحاق یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عیادت کرنے کے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسماعیل واسحاق کے پروردگار کی حالت کہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور مامون کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ مامون باپ ہے (لیکن یہ حدیث غیب ہے) ان سند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جبکا والد زندہ نہ ہو تو مامون اسکا والد ہے۔ (الزیلعی) اور سوتیلے باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال بغيره زناۃ فی الجبل وقال غلبت صمود الجبل حد و ہذا عند الی حنیفۃ والی یوسف رحم وقال محمد رحم لایجد لان المہموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امرأة من العرب ع وارق الی اخیارت زناۃ فی الجبل و ذکر الجبل یقرہ مراد اولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموز ایضاً لان من العرب من یسمی المیتین المہموز و حالۃ الغضب والسباب لتین الفاحشۃ مراد بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی زناۃ و ذکر الجبل انما لیس من الصعود مراد اذا کان مقرونا بکلمۃ علی او ہولاء فیہ و لو قال علی الجبل قیل لایجد لما قلنا وقیل یجد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زنا بہانہ میں کہا کہ زناۃ فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی ہے تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زناۃ جو ہجرہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زنا کاری کے معنی میں مجازی چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا۔ وارق الی الخیرات زناۃ فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبون کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ میں زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زناۃ بلفظ کی طرح زناۃ بہرہ بھی نفل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضہ عوب خفیۃ الف کو ہجرہ کر لیتے ہیں جیسے ہجرہ کو ہلکا الف کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ

کی حالت سنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے نیز لہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زانیہ تو یہی مقصود ہے اور جہل پہاڑ کا ذکر کرنا جبکہ
چرہ چھائی کے معنی مراد ہونا متعین کر لیا کہ علی الجہل کے معنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ نبی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زانیہ علی الجہل
تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چرہ چھائی کے معنی متعین ہیں لیکن پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے
کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں لیکن مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن
قال لا تخربا زانی فقال لایل انت فانہما یحدان معناه لایل انت زانی اذ ہی کلمۃ غلطہ لیحد رکبہا
الغلط فیصیر الخبر الحمد کورنی الاول مذکور فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسے جواب دیا کہ
نہیں بلکہ تو ہی تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہیں کہ نہیں بلکہ تو زانی ہو اس واسطے
کہ کلمہ بلکہ واسطے غلط کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کجائی ہو تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور
ہو جائیگی۔ ومن قال لامرأۃ یا زانیۃ فقال لایل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذخان وقذفہ
یوجب اللعان وقذفہما الجحد وفی البدایۃ بالجحد البطل اللعان لان الحمد وفی القذف لیس باطل لہ
ولا البطل فی عکسہ اصلا فیحتمل للحد زانی اللعان فی معنی الحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اور زانیہ پس
عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونوں میں لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ
دونوں باہم قذف کرنے والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور
عورت پر پہلے حد ماردینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد ماریا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے
لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی جملہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے
ولو قالت زنیۃ بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوفیۃ الشک فی کل واحد منہما
لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحمد دون اللعان لتصدیقہا یاہ والعدامہ منہ ویمتثل انہا
ارادت زانیۃ ما کان معک بعد النکاح لاسی ما کنت احد غیرک وهو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا القیاس
یجب اللعان دون الحمد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منہا فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں
کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکی معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو
اُسکے جواب میں اُس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں
شک ہو گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب نہوگی اور لعان
واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد
کہ میرا زنا یہی دلی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سو سے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور اسی
حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بیعت
زنا یا یگیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو پہنچے بیان کیا ہو کہ شک کی وجہ سے نہ حد
قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ ومن اقر بولد ثم نفاه فانتہ یلعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی
بعد صار قاذفا فیلعن ساگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب
لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تمت دینے والا ہو اُس پر لعان کر گیا۔ وان نفاه ثم اقر بہ حد لہ لا الکفر
نفسہ لیل اللعان لانہ حد ضروری مہر الیہ ضرورۃ النکاح والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل النکاح بطل حدہ
الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اُس نے پہلے

مجبور ثابت لایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بغض و نفرت ہی لینے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدو ن
گو اہون کے تو ناجار لعان لیا گیا اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس وہ دن طرف کا جھٹلانا تھا لینے مرد نے اپنے آپ کو
مجبور ثابت لایا تو اس لینے حد قذف پر عمل ہو گا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لا قرارہ بہ سابقا ولا حقاً واللہ اعلم بالصواب
بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ و دون صورتوں میں اُسکا بچہ ہو گا کیونکہ اُس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پچھے کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرد نہ کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بانی ولا
ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ و بہ لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا
بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ اُس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف
امراً وسہما اولاداً لا یعرف لہم اب او قذف الملائعۃ بولد والولد حی او قذف ما بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
امارة الزنا ومنہا وہی ولادۃ ولد لا اب لہ فقات العتۃ نظر الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگا یا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہو جس کا باپ نہیں معلوم ہو یا اُس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے
لینے بیچنے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہو یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہو گی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں لینے ایسا بچہ بنا جس کا باپ نہیں ہے پس نظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لا عتۃ بغیر ولد فعلیہ الحد لانہ امارة الزنا وسہما اولاداً لیس
عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود عورت لگے لگا کا
کہ عورت کے ق میں لعان بجائے حد زنا کے ہے اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اُس کے قاذف پر سزا نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ عورت کے
ق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے ق میں ہے اور غیروں کے ق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطئ وطیاً محرماً
فی غیر ملک لم یحد قاذفہ لفوات العتۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطئ
وطیاً محرماً لعینہ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطئ المحرم لعینہ وان کان محرماً لغيرہ یحد لہ لیس بزنا فاقول
فی غیر الملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعینہ وکذا الوطئ فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمة مؤقتۃ فاحرم
لغيرہ و ابو حنیفۃ رحمہ لیشترط ان یکون الحرمة المؤبدۃ ثم یمتہ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔
جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اُس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہے اور اس لیے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے اپنے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہے تو اُس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج
کسی وجہ سے حرام ہو تو اُس کے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے
ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اوپر دہائی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر دہائی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت
حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دہائی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اُسکا ثبوت باجماع
یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلاً
وطی جاریہ مشترکہ بمنہ و بین آخر فلا حد علیہ لانہ امارة الزنا وسہما اولاداً لیس بزنا فاقول
در بیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو ذاتی کہا تو اس پر حد قذف نہو گی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نصرانیتہما لتحقق الزنا ومنہا فخر عالا لتمام الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نفسانیت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی ہو تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا نہ متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ دار دہی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً اتی امته دہی مجوسیتہ او امرأۃ دہی حائضہ او مکاتبہ لہ فعلیہ الحد لان الحرمتہ مع قیام الملک وہی موقتہ فکانہ الحرمتہ لغیرہ فلم یکن زنا و عن ابی یوسف ۷ ان دہی المکاتبہ یسقط الاحصان و ہو قول زفر حر لان الملک زائل فی حق الوکط و لہذا یلزمہ العقر بالوطط و نحن نقول ہاں الذات باقی و الحرمتہ لغیرہ اذہی موقتہ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیت باندی سے یا اپنی نجوسیت سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے دہی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہو اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہو تو یہ حرمت ذاتی نہ ہو بلکہ حرمت خارجی ہو تو یہ زنا نہ ہو اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے دہی کرتے ہیں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ دہی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولیٰ پر دہی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے۔ یعنی اگر کتابت منع ہو جائے تو اس کے ساتھ دہی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً دہی امته وہی اختہ من الرضاۃ لا یحد لان الحرمتہ موبدۃ و ہذا ہو الصیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے دہی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی علم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبہ و مات و ترک و فار لا حد علیہ لکن الشبہۃ فی الحرۃ لیکان اختلاف الصحابہ رضاً۔ اگر کتابت کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادا سے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوس یا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا حد علیہ و ہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمسلم لم یحل لیس فیما بینہم عہدہ خلافاً لہما وقد مر فی الشکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے دہی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی عورت سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیت میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ و اذا دخل الحرلی داراً یا ماناً فقد سئل الحد لان فیہ حق البعد و قد التزم البقاء حقوق العباد و لانه طمع فی ان لا یؤذ فیكون ملتزماً ان لا یؤذی و موجب اذاہ۔ اگر کوئی حرلی امان لیکر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بیٹا لگا دیا تو اس کو حد ماری جائیگی کیونکہ اس میں صحابہ بنہ کافق ہے اور حرلی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حرلی کی طمع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ و اذا حد اسلام فی قذف سقطت شہادۃ وان تاب وقال الشافعی ۷ یقبل اذا تاب وہی تعریف فی الشہادات۔ اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہو گا۔ و اذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادۃ علی اہل الذمۃ لان لا شہادۃ علی جنسہ فترد تمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادۃ علیہ و علی المسلمین لان ہذا شہادۃ استفادۃ بعد اسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف البعد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا یقبل شہادۃ لان لا شہادۃ لہ اصلانی حال الرقی فکان رد شہادۃ بعد الاعتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافرون پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافرون کی گواہی کافرون پر جائز نہ ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تمۃ حد کے رد کرد جائیگی پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے کیونکہ اس کو ابی کو اس نے اسلام کے بعد

پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد فتنہ ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کا گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تہمہ حد کے رد کی جائیگی۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تہمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطانی قذوۃ ثم اسلم ثم قذف باقی جائز شہادتہ لان رد الشہادۃ ثم للمحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الالام بعرض الحد فلا یكون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ترد شہادۃ اذا اقل تابع للکشر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذوۃ میں ایک دہرا مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہوگی کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تہمہ ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جہدہ قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہو تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کر دینا جائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔ ک۔ قال ومن قذت اوزنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہا الاخران فلان المقصد من اقامۃ الحد حقائقہ تعالیٰ الاثر جار و احتمال حصولہ بالاول قائم فیتکون شہادۃ فوات المقصود فی الثانی و ہذا بخلاف ما اذا زنی وقذت و سرق و شرب لان المقصد من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل و اما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون للمقاہمہ و قال الشافعی رحمہ اللہ اختلف المقذوف او المقذوف بہ و ہوا الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شرب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرب بخاری کی صورت میں حق الہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرب بخار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جائے کا احتمال ہے تو دہرا بار میں یہ مقصود فوت ہو جانے کا شبہ نہایت ہو گیا اور حد دو کو بوجہ شبہات کے دور کر دیتے ہیں بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگا یا اور چوری کی اور شرب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرب بخاری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جبکہ ساتھ قذف کیا یعنی زنا و جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق اللہ غالب ہے۔

فصل فی التعزیر۔ یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذت عبدا و امۃ و دام ولدہ او کافرا بالزنا و عزرا لہ جناۃ قذت و قد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جسے کسی غلام یا باندی یا م ولدہ یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے امتنع ہوئی کہ تہمہ محض نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ و کذا اذا قذت مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانه اذاہ و الحق اشین بہ و لا مدخل للقیاس فی الحد و فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجناۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجہ الثانی الراے الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سواے کوئی یہ لفظ کہائیں اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا خبیث یا دجور تو بھی تعزیر دی جائیگی کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حد و میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی لیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محض کو زنا کاری کی تہمت دی ہو انہما درجہ کی تعزیر دی جائیگی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق دعیہ کہا ہو امام کی رائے پر ہے۔ چاہے جہدہ تعزیر دے۔ م۔ و لو قال

یا حار و یا خنزیر لم یغز لانه ما لحت الشین به للیقین نغیہ و قیل فی عرفنا یغز لانه یعد سببا و قبل ان کان لم یغز
من الاشراف کا لفظ معناه والعلویۃ یغز لانه یلحقہم او خشتہ بذلک وان کان من العامة لا یغز و ہذا حسن
والتعزیر اکثرہ تسعۃ و ثلثون سوطا و اقلہ ثلاث جلدات و قال ابو یوسف رحمہ یبلغ التعزیر خمساً و سبعین سوطا
والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدانی غیر حد فهو من المعتدین و اذا تعدرت بلیغہ حد فابو حنیفۃ و محمد رحمہما نظر
الی ادنی الحد و هو حد العبد فی القذف فصرہ الیہ و ذلک ان یكون فتنقصا منہ سوطا و ابو یوسف رحمہما اعتبر
اقل الحد فی الاحراز اذا الاصل ہو الحرۃ ثم نقص سوطا فی رواۃ عنہ و ہو قول زرر و ہو القیاس و
فی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ و ہو ما تورع عن علی رحمہ فقلہ ثم قدر الامام فی کتاب ثلاث جلدات لان
ما دونہا لا یقع بہ الرجوع و ذکر مشایخنا رۃ ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانه یختلف
 باختلاف الناس و عن ابی یوسف رحمہ انہ علی قدر عظم الجرم و صغره و عنہ انہ یقرب کل نوع من باب
فیقرب اللس و القبلة من حد الزنا و القذف بغیر الزنا من حد القذف - اور اگر اسکو کہا کہ اسے گھر
یا اسے سورت تعزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اسے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ تو یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا
کہ ہمارے عرف میں تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ گالی خنساں کی جاتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو اس لفظ کہا گیا کہ اگر وہ
اشراف میں سے ہو جیسے علما و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ
سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ چھاپنا
اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار خالیس درے میں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار
پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار ہو بخادی وہ حد
سے حجاز کرنے والا ہے - رواہ البیہقی و محمد بن سلیمان - اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو کھیا
اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور
ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اتنی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ
کم کر کے آٹھاسی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہے اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے
کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے پس انھیں کی تقلید کرنی (ذکرہ البیہقی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلہ) پھر کتاب میں
تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے شاہج ماوراء النہر نے بیان کیا
کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اسکی رائے میں جب قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے
مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا، کچھ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسف سے
روایت ہے کہ انھوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی اسے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے
متعلق کرے پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوا
فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے - فتنہ واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الہی
کے دس درے سے اوپر نہ مارے - رواہ البخاری و مسلم - لیکن امام ابو حنیفہ والک و شافعی وغیرہ جہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز
ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزائیں ثابت ہوئیں اگر یہ حدیث
کے مخالف نہ ہوتا صحابہ انہر انکار کرتے - قال وان راہی الامام ان یعظم لے القرب فی التعزیر الجس فعل لانه صلح تعزیر
و قد ورد الشرع بنی البطلۃ حتی جازان یمتنفی بہ فجاز ان یعظم الیہ و لہذا لم یشرع فی التعزیر بالتمہۃ قبل ثبوتہ کما شرع

فی الحسد لانه من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آدھے کے تعزیر میں اس کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی برحق ہو
 تو ایسا کرنا جائز ہو کیونکہ قید خانہ میں جس کو تعزیر کے لائق ہو اور یہ فی الجملہ شمع میں وارد ہو حتیٰ کہ خالی جس جائر
 ہو تو ضرب و جس کا لانا بھی جائز ہو لہذا تعزیر کی صورت میں اہمیت ثابت ہونے سے پہلے جس کو ناشر شروع نہیں ہو جیسے
 حد کی صورت میں مشروع ہو کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہوتی ہے۔ یعنی اگر کسی شخص پر یہی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرب بخاری
 کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھ کر بھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو نذر اس حد دیا جائیگی۔ قال واشد القرب
 التعزیر لانه جری التخیف فیہ من حیث العدو فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود و لہذا
 لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء۔ اور سب سے زیادہ سختی سے وہ ماننا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعدد کی راہ
 سے تخفیف کی گئی ہو تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائیگی تاکہ مقصود قوت ہونے تک ثابت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں تخفیف نہیں
 کہ اعضاء پر تفریق مارے جاوے۔ قال ثم حد الزنا ولانه ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابۃ زعم ولانه
 اعظم جنایۃ حتیٰ شرب فیہ الزعم۔ بھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہو کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہوا اور شراب بخاری کی
 حد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہو اور اس لیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہو حتیٰ کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہو۔ ثم حد الشرب
 لان سببہ متیقن یہ ثم حد الکذب لان سببہ محتمل لاحتمال کونه صادقا ولانه جری فیہ التغلیط من حیث رد الشہادۃ
 فلا یغلط من حیث الوصف۔ بھر حد زنا کے بعد شراب بخاری سخت ہو کیونکہ اس کا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہے بھر اس کے بعد
 حد قذف ہو کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہو کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اس لیے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے
 کی راہ سے سختی ہو کئی ہو تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائیگی۔ ومن حدہ الامام او غرہ فمات قدمہ ہدر لانه فعل ما فعل
 بامر الشرع وفعل الامور لای تقید بشرط السلامة کالفصاد والزیغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فیہ
 والاطلاقات تقید بشرط السلامة کالمرو فی الطریق وقال الشافعی رحمہ اللہ فی بیت المال لان الاثم
 خطا فیہ اذا تعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عمک یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم
 فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالیٰ بامرہ صار کانت اللہ امامۃ من غیر واسطہ فلا یجب الضمان۔ اور جس شخص
 کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون باطل ہے یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا
 وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہو اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مفید نہیں ہوتا یعنی
 مامور پر یہ شرط نہیں ہوتی کہ غیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف نہ
 شوہر کے کہ جب اس نے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہو کیونکہ اس کو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی طرف
 اجازت ہو لینے اس کو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہو اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے
 گزرنے میں ہو (یعنی انسان کو اجازت ہو کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اس کے گزرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا)
 اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلک ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ تعزیر میں
 تلف کر دینا خطا ہو کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہو کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہو کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی بلکہ
 بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو نادان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب
 ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا
 کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو نادان واجب نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ
 مامور ہونے کے جانب شرع مقفل ہو۔ م۔

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من الغير علی سبیل الخفیة والاستسار ومنه استرق السمع قال اللہ تعالیٰ الامن استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعة علی ما یتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالیٰ والمعنی اللغو مرآعی فیہا ابتداء وانتهاء وابتداء لا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسار و اخذ المال من المالك بکارة علی الجہار و فی الکبری اعنی قطع الطريق سارقة عین الامام لانه هو المستصدی لقطع الطريق باعوانه و فی الصغری سارقة عین المالك او من یقوم مقامہ۔ تحت من چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الامن استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھلگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ انکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا یعنی شرعی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی دلیکن گھسکال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبرے یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اُس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے۔ غلام یہ کہ چوری میں آنکھ بچا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غضب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا اسرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قیمته عشرة دراهم مفروبة من حرز لا شبهة فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قوله تعالیٰ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية ولا بد من التقدير بالمسال الخفی لان الرغبات تنفتر فی الحقیقہ وکذا اخذه لا یخفی فلا تحقیق رکنه ولا حکمة الزجر لانها فیما یقلب والتقدير بعشرة دراهم مذہبنا وعند الشافعی رحمہ اللہ التقدير بربیع دینار وعند مالک رحمہ اللہ ثلثة دراهم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البجن و اقل ما نقل فی تقدیر ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتیقن بہ اولایمہ ان الشافعی رحمہ اللہ یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما و الثلثہ ربع الدینار ان الاخذ بالاكثر فی ہذا الباب اولی احتیالاً لدرء الحد و ہذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایۃ وہی وارثۃ للحد وقد تأید ذلک بقوله علیہ السلام لا قطع الا فی دینار و عشرة دراهم واسم الدرہم یطلق علی المفروبة عرفاً فہذا یمین لک اشراط المفروب کما قال فی الکتاب وهو طاهر الرادۃ وهو لا یصح رعاۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرة بتر اقیمتھا انقص من عشرة مفروبة لایجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه متعارف فی عامۃ البلاد وقوله اول ما یبلغ قیمۃ عشرة دراهم اشارۃ الی ان غیر الدرہم یعتبر قیمۃ بہا وان کان ذہباً ولا بد من حرز لا شبهة فیہ لان الشبهة وارثۃ وسببہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ ہے چورائی جبین کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمین یہ آیت ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبہ توں میں فتور ہوگا

اور نیز ایسے خفیف مال کو لیے والا اخفائین کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں بنتی ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ ترتیب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر عار مذہب یہ ہو کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک جو تھائی دینار ہو اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور مکر کو لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی برحقین ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم کا ہوتا تھا تو جو تھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کثر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکے دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکے دار ہونا مشروط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر روایت اور یہی صیح ہے تاکہ کمال جرم کی رغایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چور یا جسکی قیمت سکے دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (حی کہ اگر کم ہونے سکے دار دس درم چورائے جسکی مالیت کھڑے دس درم سے کم ہے تو یہی قطع واجب نہیں ہے) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ ایسی چیز جو روئے کی جلی قیمت دس درم پہونچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درمون کے سوا ہے جو چیز ہو اسکی قیمت کا اندازہ درمون سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چورانا جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو ضروری ہے کہ نہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اسکو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اگر لکھا جائے کہ دینار سے اعتبار کیا نہ ہوگا حالانکہ کتنے جو حدیث روایت کی اُس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا ہمارے جاننا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ السارق والسارقة الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیون چورائے تو چوری عاصی ہو جاتی ہے اور حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ریر لعنت کرے کہ اندا چورانا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چورانا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ اسی سے بعض فقہائے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹنا جائیگا اور جواب یہ کہ اندا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک اندا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجتماع پایا کہ اوہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درم میں چنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چمکا ہاتھ ایک جرمی ڈھال چورائے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چمکا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چمکا دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور جو تھائی دینار اسوقت میں تین درم تھائی۔ ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود و غیرہم سے ہے تو جو بحدود میں اخلاف ہو تو جتنے معتد مقدار کو یا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود سے لایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں قطع تین درم سے کم میں نہ تھا۔ انتی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق و غیرہ نے بھی روایت کیا اور ابن امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس دمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و الطبرانی

والطحاوی والحاکم۔ اور یہ امین جو اس حدیث کے راوی ہیں یا قزیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یحییٰ شیبہ کے
کمانی القزیر۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہیں لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند یحییٰ یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک
مرسل محبت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق محبت ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک جرمی ڈھال کی چوری میں کاٹ لیا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دسٹل درم تھی
رداء ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات میں
بجرح صحیح کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں مضطرب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے
اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے جو تھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت
کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان
اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام
نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ت ع۔ قال والبعد والحر فی القطع
سوار لان النص لم یفصل ولان التخصیص یستعذر فیکامل صیانة لاموال الناس۔ اور غلام آزاد دونوں
ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلئے کہ یہاں آدمی مزا ہونا محال ہے یعنی آدھا
ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ دو گن کے مال محفوظ رہیں۔ ویجب القطع باقرارہ مرة واحدة
وہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یقطع الا بالقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین
مختلفین لانه احدی الجنتين فتعتبر بالآخرے وہی البینة كذلك اعتبرنا فی الزنا واما لان السرقة قد ظہرت
بالاقرار مرة فیکف بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزیادة تفسید فیہا لتقلیل التهمة والکلام
ولا تفسد فی الاقرار شیئا لانه لا تتمہ وباب الرجوع فی حق الحد لا یفسد بالانکار و الرجوع فی حق المال لا یصح أصلا
لان صاحب المال یکذب به واشترط الزیادة فی الزنا بخلاف القیاس فیکتصر علی مورد الشرع۔ اگر ایک مرتبہ
سارق نے اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و
شافعی کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر کتر و مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ
دونوں اقرار و مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی محبت ہے تو اسکا قیاس گواہی پر
ہوگا ایسا ہی ہنہ زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی
اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں
یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت
نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے بچنے کے بارے میں کچھ بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار
سے بچنے بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مال اسکو جھٹلا دیا اور زنا کے بارے میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانک
بشرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائیگا۔ یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہ ہوگا۔ قال ویجب بالشهادة
شاهدین لمحقق الظہور کما فی سائر الحقوق وینبغي ان یسألہا الامام عن کیفیة السرقة و ما ہیئہا و زمانہا
و مکانہا و یأخذ الاحتسابا طکما مافی الحد و ویسبہ لے ان یسأل عن الشہود للتمتہ۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گنا ہونے
کی گواہی سے واجب ہو جائیگا (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری بظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور

ہاں ہی کہ امام ان دونوں کو اہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود میں گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ منہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے ہماں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے۔ قال واذا اشترک جماعة فی سرقۃ فاصاب کل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابہ اقل لا یقطع لان الموجب سرقۃ النصاب وجب علی کل واحد منهم بجنایۃ فیعتبر کمال النصاب فی حقہ۔ اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی ایک جماعت مشترک ہو پھر انہیں سے ہر ایک کو دس درہم پہونچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہونچے تو نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتی ہے اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی مستحب ہوگا۔ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا دورجم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دیا تین بار دہرایا اور اُس نے بار بار اقرار کیا پھر اُس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُس کو طار فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اُس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اُس کے واسطے دعا فرمائی کہ اے اسی توبہ قبول فرمائے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و ابونعیم۔ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشہ باندی ہوئی گئی جسے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلاطین کیا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں پس لوگوں نے کہا کہ اے ابوالدرداء کیا آپ اس کو سزا دیتے ہیں تو فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اُس کے ساتھ کیا ہو گا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اُس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو سعید انصاری سے مروی ہے۔ رواہ امام محمد فی الآثار۔ اور صفوان ابن اسہک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اُس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو بیجا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اُس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزشتہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اُس نے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ م ر ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد فی دار الاسلام کاغذ و خشب و الخشب و القصب و السمک و الطیر و البعید و الزرینخ و المعرة و النورة و الاصل فہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت الید لا یقطع علی عمر رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ الا قد امی الحقیر و ما یوجد فیہ سباح فی الاصل بطورہ غیر مرغوب فیہ حقیقہ نقل الرغبات فیہ و الطباع لا تقصن بہ نقل یوجد اخذہ علی کرہ من المالك فلا حاجة الی شرع الزاجر و لہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الخبز فیہا ناقص الا یرے ان الخشب تلقی علی الابواب و اما بدخل فی الدار للعمار کا لا لا حراز و الطیر بطیر و البعید یغزو کذا الشکرۃ العامة الی کانت فیہ و ہو علی تک اصنفہ تورث الشبہ و لکن یدری بہا یدخل فی السمک الخ و الطیر و فی الطیر الذاج و البط و الحمام لما ذکرنا و لا ینقطع فیہ اسلام لا یقطع فی الطیر و عن ابی یوسف انہ یجب القطع فی کل شئ الا الطین و العرب و السرقین و ہو قول الشافعی رحمہ و الحق علیہ ما ذکرنا۔ ہر چیز اسلام میں بیل طور پر چھری جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و زنگل و بھلی و پرندہ چوہا یاں و جانور جو

۹۰

جو شکار کیے جاتے ہیں اور ہر تال و گیر و چوڑا وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تافہ بنے حقیر چیز میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی اصلی صورت پر سباح پائی جاتی ہو در حالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہو وہ حقیر ہے کہ اس میں کم رغبت ہوتی ہو اور طبیعت اُس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہو تو کترا اب ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری پہلی جگہ تو اُس کے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اُس کے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہو اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہو کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھڑ میں حرث اس واسطے لہجالتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اس واسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چرواہا یاں اُڑ جاتی ہیں اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر قسمہ کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے اور اپنی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کوڑا وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سترہ سترہ ہو پھر بھیلی میں خشک ٹکین بھیلی اور تازی بھیلی دونوں شامل ہیں لیکن کسی کی چوری میں ہاتھ نہ کاٹا جائیگا اور برہنہ میں مرغی اور بٹا اور گبوتر داخل ہیں اس لیے کہ وجہ مذکور بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لیے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لا قطع فی البظر۔ پرندہ میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ و قفا۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا سوائے گیل و خشک مٹی و گوبے کے اور یہی ثانی کا قول ہے اور انہر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اگر سونا یا چاندی یا موتی یا نعل و درم وغیرہ جو اہرات چورائے تو ہر ایک میں ہاتھ کاٹنا جائیگا اگر لکڑی کے کوڑے بنے ہوئے برتن چورائے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا یہی اصح ہے۔ ع۔

قال ولا تطع فيما يساع اليه الفساد كاللبن واللحم والفواكه الرطبة لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر ولا كثر الجار وقيل لا كثر وقال عليه السلام لا قطع في الطعام والمراود والنداء اعلم ما يتسارع اليه الفساد كالمياه اللامعة منه وما في معناه كاللحم والتمر لانه لا يقطع في اخضه والسكر اجماعا وقال الشافعي لا يقطع فيه لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر فاذا لواء البحر والبر ان لا قطع قلنا اخرجه على وقاق العادة والذي يوديه البحر في عادتهم هو اليابس من الثمر وفيه لقطع۔ جو چیز جلد بگڑ جائے اس میں قطع ہے نہیں جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ اور روٹی۔ ف۔ کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ ثمر اکثر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی و انسائی و ابن ماجہ و ابن جابر فی الصحیح۔ اور کفر کے معنی جارہن اور بغض نے کہا کہ وہی ہیں اور آنحضرت نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و مدرسلہ و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ و مالک۔ اور وہ اندر اعلیٰ طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ کہیوں و شکر چورانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ ثمر و کثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیاں میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹنا جائیگا۔ رواہ الجاکم و ابن ابی شیبہ و قفا و رواہ مالک و مدرسلہ۔ ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جہن میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹنا جائیگا۔ ف۔ واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ کفر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت غمرہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی پھر اسے اس پر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خرما کا خمیر اس کے چورانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ کام اسی کو کہتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کافی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن جابر و حاکم و سنن احمد و سنن ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے محمدی نے کہا کہ اس حدیث کو طحاوی نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہو تو اس پر

اسی اعتبار سے ہو اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہو بلکہ یہ چیزیں توایح ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔
 ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چربا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہو۔ تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ
 تابع ہو اور شراب جو اصلی مقصود ہو اسکی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی البواب المسجد الحرام لعدم الاحرا
 فصار کباب الدار بل اولے لانه یحزب بباب الدار ما فیہا ولا یحزب بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب لقطع بسرقۃ
 مشاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ اسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہو تو ماخذ احاطہ کے
 بچانکے یا اس سے بھی بڑھکر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے
 سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من البیوت
 ولا الشطرنج ولا التردلانہ یتاویل من اخذ بالکسر یتبع عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانه ما اعد
 للعبادۃ فلا یثبت شبعۃ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحز
 وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالکۃ والحز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا زرد چرائی تو قطع نہیں ہو کیونکہ جو
 اسکے لینے میں یہ تاویل کر گیا کہ میں نے شرعی منفع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا چھ تصویر بنی ہوئی
 ہو تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہ نہ ہو کہ اسکا توڑ ڈالنا
 سبب ہے لینے جو یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب
 طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہو کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نفسہانی کی
 کوٹھری میں ہو لینے محفوظ ہو تو قطع ہو کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق البصی
 الحروان کان علیہ حلان الحر لیس بال وما علیہ من الحل یتبع لہ ولانہ یتاویل فی اخذہ البصی اسکا قاتل
 حملہ اے مرضعتہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ اذا کان علیہ حل ہو نصاب لانه یجب لقطع بسرقۃ وحصہ فکذا
 مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق انا وفضۃ فیہ نبیذا وخرید واخلات فی بصی لایشی ولا یحکم کیلا یكون فی
 ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اسپر زور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اسپر زور ہو وہ
 اسکے تابع ہو اور اسکے لینے والا یہ تاویل کر گیا کہ روتا دیکھ کر میں نے اسکو چپ کرنے کے واسطے اٹھایا یا اسکے دوڑ
 چلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اسپر زور بقدر وہ درم ہو کیونکہ خالی زور
 چرانے میں قطع واجب ہو تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں
 شراب یا ثرید ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور یہ اختلاف ایسے لوگے میں ہو جو چلتا و بوتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں
 نہ ہو۔ اور اگر لڑکا چلتا و بوتا ہو تو اسکے سارق پر بالا جماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بوتا
 نہیں ہو تو بالا جماع ہاتھ کاٹا جائیگا۔ ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد البکیر لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ ہو
 چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الصغیر لانه غصب یا خداع۔ اور اگر غلام بالغ ہو
 ہو والبالغ سوار فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لا یقطع وان کان صغیرا لایقل ولا یتکلم استخانا لانا واما
 من وجہ مال من وجہ ولما انہ مال مطلق لکونہ منتفعابہ او بغرض ان یصیر منتفعابہ الا انہ انضم الیہ معنی الامتیتہ۔ اور
 غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تقریب پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کام کر کے اپنے آپ کو
 بتاتا ہو تو قطع نہیں ہو کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں
 قطع نہیں ہو اگرچہ وہ مجتہد اور باتین کرتا نہ ہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہو اور ایک راہ سے مال ہو اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتقل کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن
 اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہیں فن لٹوانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و
 لا قطع فی الدفاتر کما لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بمال۔ اور کل دفنوں کے چرانے میں قطع نہیں ہے
 کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو اس کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد
 بالاخذ فکان المقصود ہوا لکوا غنہ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا
 اُسکا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال ولا فی سرقة کلب ولا فہم لان من جنسہما یوجد مباح الاصل
 غیر مرغوب فیہم ولا ان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیتہ الکلب فاوثر شہتہ۔ کتے یا جیتے کی چوری میں
 قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہے جنہیں رغبت نہیں ہے اور اسلئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف
 ظاہر ہے پس اس سے شہتہ پیدا ہو گیا۔ ولا قطع فی دت ولا طبل ولا ربط ولا ہمار لان عندہما لا قیمۃ لہما
 وعندہما ہی حنیفۃ رح اخذ ہا تیا ول الکسر فیہا۔ اور دت یا طبل یا ربط یا ہمار لینے یا تسری کی چوری میں قطع نہیں ہے
 کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کرے گا۔ و یقطع
 فی السج والقفال لا بنوس والعمندل لانہما اموال محرزۃ لکونہما عزیزۃ عند الناس ولا توجد لبعور تہما بجاتہ
 فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی جھڑ یا بنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور اسلئے
 کہ لوگوں میں کیا بے بن کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصول
 الخضر والیا قوت والزرجد لانہما من اعز الاموال و لفسہما لا توجد مباح الاصل لبعور تہما فی دار الاسلام
 غیر مرغوب فیہما فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز گینے اور یا قوت و زرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب
 و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی
 کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب او انی و ابواب قطع فیہا لانہ بالصلۃ التحق بالاموال النفسیۃ الا تری
 انہا تحرق بخلاف الحصیر لان الصنۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبطل فی غیر المحرز و فی الحصیر البعد ادیۃ قالوا
 یجب القطع فی سرقۃ الغلبۃ الصنۃ علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المرب و انما یجب اذا کان خفیفا
 لا یثقل علی الواحد حمله لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقۃ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری
 میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کی جاتی ہے بخلاف
 چٹائی کے کہ اُس میں ساخت اُسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق
 میں شائع نے کہا کہ اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے معری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیٹل باٹی م۔) کیونکہ انہیں
 صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب
 ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فن لیکن شہد و جامع صغیر میں لکھا
 و بھاری میں کوئی فرق تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ ولا قطع
 علی خائن ولا خائۃ لقصور فی المحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاءر بفعلہ کیف وقد قال ابنی علیہ السلام
 لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائۃ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب
 و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکہ قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس
 یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فن خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھ کر اُسکی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اُس نے

۹
 حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتقل کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہیں فن لٹوانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و لا قطع فی الدفاتر کما لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بمال۔ اور کل دفنوں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو اس کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہوا لکوا غنہ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا اُسکا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال ولا فی سرقة کلب ولا فہم لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہم ولا ان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیتہ الکلب فاوثر شہتہ۔ کتے یا جیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہے جنہیں رغبت نہیں ہے اور اسلئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شہتہ پیدا ہو گیا۔ ولا قطع فی دت ولا طبل ولا ربط ولا ہمار لان عندہما لا قیمۃ لہما وعندہما ہی حنیفۃ رح اخذ ہا تیا ول الکسر فیہا۔ اور دت یا طبل یا ربط یا ہمار لینے یا تسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کرے گا۔ و یقطع فی السج والقفال لا بنوس والعمندل لانہما اموال محرزۃ لکونہما عزیزۃ عند الناس ولا توجد لبعور تہما بجاتہ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی جھڑ یا بنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور اسلئے کہ لوگوں میں کیا بے بن کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصول الخضر والیا قوت والزرجد لانہما من اعز الاموال و لفسہما لا توجد مباح الاصل لبعور تہما فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہما فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز گینے اور یا قوت و زرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب او انی و ابواب قطع فیہا لانہ بالصلۃ التحق بالاموال النفسیۃ الا تری انہا تحرق بخلاف الحصیر لان الصنۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبطل فی غیر المحرز و فی الحصیر البعد ادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقۃ الغلبۃ الصنۃ علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المرب و انما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حمله لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقۃ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کی جاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اُس میں ساخت اُسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق میں شائع نے کہا کہ اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے معری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیٹل باٹی م۔) کیونکہ انہیں صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فن لیکن شہد و جامع صغیر میں لکھا و بھاری میں کوئی فرق تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ ولا قطع علی خائن ولا خائۃ لقصور فی المحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاءر بفعلہ کیف وقد قال ابنی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائۃ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکہ قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے فن خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھ کر اُسکی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اُس نے

اسمین سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص ہو کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور غمگس وہ ہو کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اُچک لے بھگے اور بالا جماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اسکو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہی اور طبرانی بمعجم اوسط میں باسناد ثقافت اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس وہ میت رکھی یا وہ عایت لے گیا پھر نہ ہوگا اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ لیجاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ دروداہ عبد الرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہو کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی سلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابو داؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ صرف روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہو کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اُسے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقین الیمدنی نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م ت ع۔ ولا قطع علی النباش و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف و الشافعی رحمہما علیہما لقطع لقولہ علیہ السلام من نبش قطعناہ و لانه مال منقوم محرز بجزر مثله فیقطع فیہ و لما قولہ علیہ السلام لا قطع علی المختفی و ہوا النباش بلنہ اہل المدینہ و لان الشبہ تکنت فی ملک لانه لا ملک لہ لیت حقیقۃ و لا للوارث لتقدم حاجۃ المیت و قد تمکن اخلل فی المقصود و ہوا لانہ جبار لان الجنایۃ فی نفسہا تا درجہ الوجود و ما رواہ غیر مرئوع او ہو محمول علی ایسہ وان کان القبر فی بیت مقفل فہو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا و کذا اذا سرق من تابوت فی القافلۃ و فیہ المیت لما بیناہ۔ اور نباش پر قطع نہیں لینے جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہو اُسپر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت ذلن دم یا دیدہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے قبر کھودی و کفن چور یا ہم اُسکا ہاتھ کاٹیں اور ایسے کہ کفن مال منقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے پس اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ م ت ع۔) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ م ت ع۔) اور ایسے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ بیت کے واسطے در حقیقت کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے۔ یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کو ٹھہری میں ہو تو صحیح قول میں اُسکا کفن چرنے میں بھی یہی اختلاف ہے جو حدیث مذکور و دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ میں تابوت ہے جس میں میت ہے اُسکا کفن چرنا تو بھی یہی اختلاف ہے جو دلیل مذکورہ بالا سے اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ م ت ع۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة و ہونہم ولا من مال المسارق فیہ شریک لما قلنا۔ جسے بیت المال میں سے چور یا ہم اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں خود یہ چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چور یا ہم جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی دلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہے۔ و من له علی اخذ دراہم فسرق منه شلہا لم یقطع لانه استفادہ تحتہ و الحال و الموجد فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ و کذا اذا سرق و یأدہ علی حقہ لانه بمقدار حقہ یعنی شرکاء فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے دم آتے ہیں مثلاً زید کے خالہ پر چڑا دم

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درمون کے مثل پندرہ درم چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا بعدی ہو استحاثاً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ معیاد تو مطالبہ میں خیر کے لیے ہے اور یہی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہو کیونکہ مال سرودہ میں وہ بقدر اپنے حق کے نزدیک ہو جائیگا۔ یہ اسوقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لایس لہ ولا لہ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لایقطع لان لہ ان یاخذہ عنہ بعض العلماء قضاء من حقہ اور ہناس من حقہ قلنا ہذا قول لایستندالی دلیل ظاہر فلا یجوز بہ دن اتصال الدعوے بہ حتی لو ادعی ذلک درمی عنہ الحد لانه ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ در اہم فسرقت منہ وناہ فیل یقطع لانه لیس لہ حق الاخذ وقیل لایقطع لان الشقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہوا اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادایا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہو گا جب تک اس کے ساتھ دعوے متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینا چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقد ایک ہی جنس ہیں۔ اور چاہیے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا قطع فیہا فرد باثم عاد فسرقتا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع وہو روایت عن ابی یوسف رحمہ اللہ وقول الشافعی رحمہ اللہ قولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعہ من غیر فصل ولان انما شکا لہ کالاملی بل اتبع تقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالك من السارق ثم اشتراه منہ ثم کانف السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ وبالردالی المالك ان عاد حقیقۃ العصمة بقیت کسبہ السقوط نظر الی اتحاد المالك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان المالك قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر تمحیلاً مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وهو تعلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذفت المحمود فی القذوف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چورایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال سرودہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر وہ بارہ اُس نے وہی مال چورایا حالانکہ وہ اس نے حال پر براتی ہو تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (د مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چور اسے تو اس کا بیان باؤن کاؤن۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تفسیر یا عدم تفسیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی چور کا مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اہل مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کو ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال سرودہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہو گا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی لیکن وہ مال محرم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ مالک اور محل ایک ہے اور منرا سے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت سے کہ وہاں مال مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہمارے دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حذر بنین قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ حرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی نیت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اُسی کو نیت لگائی جو کہ پہلی بار نیت لگائی تھی۔
فت۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزا سے قذف بنین دیجائیگی۔ قال فان تغیرت عن حالها مثل ان یکون غلاما فسرقة وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقة قطع لان العین قد تبدلت ولہذا یلک الفاصب بہ و ہذا ہو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل اتفت الشبهة الناسیۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فوجب القطع ثانیاً۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جو کہ جوایا ہو مثلاً سوت چڑیا اور ساتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کٹا جانے کے بعد پھر چڑیا کاٹا جائے گا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اُسکا کپڑا بجا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا اتحاد جاتا رہا تو دوبارہ سزا سے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ من سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ لم یقطع فالاول وہو الولاد للبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولہذا ابلح الشیخ الطرالی مواضع الزینۃ الظاہرۃ منہا بخلاف الصدیقین لانہ عادیہ بالسرقة وفی الثانی خلاف الشافعی رحم لانہ لاحتقار بالقرابة لبعیدۃ وقبہ بنیاد فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع بنین ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند بنین پیدا ہونے کی قربت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم مکان محفوظ میں باہم آمد رفت رکھتے ہیں اور سب ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات بائی جاتی ہے لینے باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شیخ نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آدین لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قربت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قربت محرمہ کو قربت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ یعنی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرا یا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار الحرز وعدمہ۔ باعتبار حرز عدم حرز کے فت۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز بنین ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک بنین ہے اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز نہ تو حرز میں سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من مہمن الرضا قطع۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے فت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف حر انہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر سبتیذان وحشۃ بخلاف الاخت من الرضا لانہ لا یعدم ہذا المعنی فیہا عادیۃ وجہ الظاہر انہ لا قراۃ والمحرمتہ بدو نہا لا تحرم کما اذا ثبتت بالزنا روا التعلیل عن شہوة واقرب من ذلک الاخت من الرضا لان الرضا علیہا فلا بسوطۃ تحررا عن موقف التہمة بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت بنین ہے لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں نہ کو رہا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قربت بنین ہے اور بدون قربت کے جو محرمیت ہوتی ہے اُسکا احترام بنین ہوتا ہے۔

جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کر کیا یا طہوت سے اسکا بوسہ یا حتی کہ اسکی مان حرام ہو گئی تو اسمین احرام نہیں ہو اور اس سے زیادہ قریب اسکی رضاعی بہن ہو کر کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احرام ہونے سے اسکے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجمل واجب ہوتا ہے اور اسکا بھید یہ ہے کہ رضاعت کی مشہور ہوتی ہو تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا اور بخلاف نسب کے فت کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی اور اذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدہ لم یقطع لوجود الاذن بالداخل عاده وان سرق احد الزوجین من حرز لا آخر خاصۃ لا یسکنان فیہ فکذلک الجواب عندنا خلافاً للشافعی رحمہ لیسوطہ بینہما فی الاموال عاده ودلالہ وہو نظیر الخلاف فی الشہادۃ۔ اگر شوہر زوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چور یا بیغے شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چور یا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جود سے یا مولات کے شوہر سے چور یا یا قطع نہیں ہو کر کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جو سبب دونوں نہ دبتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور وہاں سے دوسرے نے چور یا تو بھی چارے نزدیک ہی حکم ہو کر کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت ودالات کے مالی انبساط جاری ہے اور اسمین شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے فت۔ عبد اللہ ابن عمر و الحنفی نے اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیں کہ اسنے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساتھ درم قیمت کا چور یا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اور قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری شے چرائی۔ رواہ مالک و الشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور سب صحابی سے اسکے خلاف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ صفت۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقاً وکذلک السارق من النعم لان لہ فیہ نصیباً وھو ما ذکر عن علی رضی اللہ عنہ و تعلیلہ۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چور یا تو ہاتھ نہیں کاٹنا جائیگا کیونکہ اسکا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر کی لے چور یا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اسکا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی فت۔ یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جسنے مال غنیمت میں سے ایک نفر لینے خود چور یا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اسکا حق ہے پھر اسکا ہاتھ نہیں کاٹا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحزب علی نوعین حزبی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحق فقط قال العبد الضعیف الحزب لا بد منہ لان الاستسار لا یحقق دوۃ نعم ہو قد یكون بالمکان وھو المکان المحدث لا حرز لا بد منہ کالدور و البیوت والصندوق والمکانوت وقد یکن بالحق کمں جلس فی الطريق او فی المسجد وعنده متاع فھو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق وادار صفوان من تحت رائسہ وھو ناکم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز لینے مکان محفوظ و طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھریاں و گھر۔ (و صندوق و گاؤ خانہ و مہل) اور دوم وہ حرز جو نگاہ بان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہ بان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہیں ہوگا پھر حرز کسی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریاں و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کسی کا فلف کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً جو شخص راستہ پر مسجد میں بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اسکا اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اسکی وجہ سے حرز میں ہے اور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اس شخص کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم و غیرہم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے کہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے کہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اُسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اُسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولاً۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اُسکو مسل روایت کرتے ہیں سولے ابو عامر النبیل و شبابہ بن سوار کے انھوں نے موصول کیا اور سنی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی سن۔ و فی المحرز بالمکان لا یجوز الاحراز بالحفظ و ہو الصیح لانه محذور بدو و ہو البیت وان لم یکن لہ باب او کان و ہو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصده الاحراز الا انه لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزوالم ید مالک بحجہ الاخذ فلیتم السرقة ولا فرق بین ان یكون الحافظ مستقیلاً او نائماً والمتلغ تحته او عنده ہو الصیح لانه لیس التائم عند متاعه حافظاً فی العادة و علی ہذا لا یغنی عن المودع و المستعیر مثلاً لانه لیس تبصیر بخلاف ما اختارہ فی الفتاویٰ۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہاں نگاہبان کا احراز کچھ مستتر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہوا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتیٰ کہ اس میں چور نہ لے جائے گا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لبا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی پھر دافع ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا با عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہو گا یعنی جبکہ پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاویٰ میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے۔ و فت۔ چنانچہ فتاویٰ ظہیر میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہو سو گیا اور ودیعت اُس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہو گا اور اگر کر دھ سے سویا تو ضامن ہو گا اور یہ حکم حضرمین ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے ہو وے خواہ کھڑے ہو کسی اور طرح سے۔ ع۔ قال ومن سرق شیئاً من حرز او من غیر حرز وصاحبہ عندہ یحفظہ قطع لانه سرق مالا محزراً باحد المحرزين۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چھڑا یا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اسکی حفاظت کرتا ہے و ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چھڑا یا جو دھار کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو حقیقت اس نے مال محزراً چھڑا یا ہے پس قطع واجب ہے۔ و لا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخلہ فیہ لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاقتل المحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار و الحانات الا اذا سرق منها لیللاً نہا بنیت لاحراز الاموال و انما الاذن یخص بالنہات اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چھڑا یا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ عام میں ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجرون کی دوکانیں اور

اور سرزمین داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چور آیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغیر حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانه محرز بالحفاظ لان المسجد مابنی للاحراز لالاموال فلم یکن المال محرزاً بالمکان بخلاف الحمام والبيت الذی اذن للناس فی دخوله حیث لا یقطع لانه بنی للاحراز فکان المکان حرزاً فلا یعتبر الاحراز بالحفاظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چورائی جالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے مہین لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا یقطع علی البیت اذا سرق من اضافہ لان البیت لم یبق حرزاً فی حقہ لکونه ماذوناً فی دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فیکون فعلہ خیانتہ لاسرقة۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چورائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک وشافعی وحموی) کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اسکو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اسلئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقة فلم یخرجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فیہا فی بد صاحبہا معنی فیتکون شہتہ عدم الاخذ۔ جس نے کوئی چیز چورائی مگر اسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان سے اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہی فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہی تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورة الی المعن الدار قطع لان کل مقصورة باعتبار ساکنہا حرز علی حدہ وان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لما بیت۔ پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھڑیاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر معن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُس میں سے کچھ چور لایا لینے دس درم یا زیادہ کا مال چورایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل وَاخذ المال وناولہ اخر خارج البیت فلا قطع علیہ لان الاول لم یوجد منه الاخراج لاعتراض بد معتبرة علی المال قبل خروجه والثانی لم یوجد منه ہتک الحرز فلم یم تم السرقة من کل واحد وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یدہ وناولہا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیہما القطع وہی بناء علی مسألة تاتی بعد ہذا ان شار المسترق لے وان القاه فی الطريق فخرج اخذہ قطع وقال زفر لا یقطع لان الانتقام غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا لاخذ من السکة کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتاڈ السارق لتعذر اخرج مع المتاع او یتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ بد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یأخذہ فهو مضیع لاسارق۔ اگرچہ کسی مکان میں سینہ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دید یا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ کہنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اسکے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر ہوا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے

کسی سے سرقہ پیرا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہو اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونوں پر قطع واجب ہو اور ہر ہاتھ اس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ لے آتا ہو اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر آئے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چور والے تو یعنی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سواے اگر دوسرا بجا دے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور ہر ہاری دلیل یہ کہ مال پھینک دینا ایک جملہ ہے جو چورون کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر لے لے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکنہ لک ان حملہ علی حارف ساقہ و آخر جہ لان سیرہ مضاعف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گیسے پر لاد کر اُسکو ہانکا اور باہر نکال لیا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گیسے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ ہی اُسکو ہانکتا تھا۔ و اذا دخل الحرم جائتہ فتولے بعضهم الاخذ قطعوا جميعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس ان لقطع الحامل وحده و هو قول زکریا رحمہ لان الاخراج و جرمہ فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنی للمعاذتہ کما فی السرقة الکبریٰ و ہذا لان المعتاد فیما بنیم ان یحمل البعض المتاع و یغیر الباقی للرفع فلو امتنع القطع اذی اسے سد باب الحد۔ اگر مکان حرمین ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام انہیں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ نقطہ لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور ہر ہاری دلیل استحسان ہے کہ مال باہر لانا اسکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی الحقیقت سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ لینے پر زنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو ہر ہری کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ چورون میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مال مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر سزاے قطع ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا درودہ بند ہو جائے۔ فتشائع نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اُسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جبکہ سزاے قطع و بجائی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سواے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ومن نقب البیت و ادخل یدہ فیہ و اخذ شیئا لم یقطع و عن ابی یوسف رحمہ فی الاملاء انه لیقطع لانه اخرج المال من الحرم و هو المقصود فلا یشرط الدخول فیہ کما اذا دخل یدہ فی صندوق الصیر فی فخرج المعطوفیہ ولنا ان ہذا الحرز لشرط فیہ الکمال تحریر عن شبہۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امكن اعتبارہ والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان المكن فیہ ادخال الیدون الدخول و بخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد جسے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسف سے اطلاع میں روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور سے لے لے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرمین داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجر کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور تاری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک پہننے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہوتا کہ نمونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں متعادی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ آئین ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طر حصرۃ خارجۃ من الکلم لم یقطع وان ادخل یدہ فی الکلم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطریق تحقق الاخذ من الظاہر فلا یوجد ہتک الحرز و فی الثاني الرباط من داخل فبالطریق تحقق الاخذ من المحرز و ہوا لکم ولو کان مکان الطرح الرباط ثم الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لان نکاس العلۃ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لقطع علی کل حال لانہ محرز لما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ہوا لکم لانه یعتمدہ وانما قصده قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجواز اگر طرار نے اسی ہیماں کا ٹلی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہیماں کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر ہے کہ کاٹنا یا جائیگا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں بندش اُسکے اندر سے ہے تو حرز سے کاٹ کر لینا یا لایا گیا اور اگر بجائے گڑھ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھتر سے گڑھ کو لکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ علت برعکس ہو گئی (یعنی اگر باہر سے گڑھ کو لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گڑھ کو لے تو نہیں کاٹا جائیگا۔ ن۔) اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے یا استراحت پارے یعنی اُسٹے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوند کے مشابہ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ اُسٹے ہیماں آستین یا کمر میں جمان رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونین لدی ہوں بھر کسی نے گون بھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اُسٹے بھری ہوئی گون کو جو ریا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طر کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطار لبعیر او حلالہ لم یقطع لانہ لیس بحرز مقصود و فیتمکن شبہہ لہم و ہذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من متبعہا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اڈٹ یا بندھا ہوا بوجھ ریا تو قطع نہیں کیا جائیگا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نمونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جانور دن کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو شائع نے فرمایا کہ جو رک ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحبل واخذ منه قطع لان الجواز فی مثل ہذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانہا کا لکم فوجد لاخذ من المحرز فیقطع۔ اور اگر اُسٹے بندھے کٹے یا گون کو بھاڑ کر آستین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسکی حفاظت ہو جیسے ہیماں کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا یا لایا جائے ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جو القافیہ متاع و صاحبہ بحفظہ او ناظم علیہ قطع مبنیہ اذا کان الجواز فی موضع ہو لیس بحرز کا طریق و نحوہ حتی کیون محرز البصا جب کو نہ مترصد الحفظ و ہذا لان المعبر ہو الحفظ المعتاد و الجلس غندہ و النوم علیہ لبعید حفظا عاده و کذا النوم یقرب من

علی ما اخترناہ من قبل و ذکر فی بعض النسخ وصاحبہ ناظم علیہ او حیث یکون حافظہ و ہذا یوکید ما قد مناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چورائے کہ جہنم اسباب ہو اور اسکا مالک اسکی حفاظت کرتا ہو یا سپر سوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہو جیسے راستہ وغیرہ حتیٰ کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ معتبر حفاظت معتاد ہو اور گون کے پاس بیٹھنا یا سپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہو اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہو جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہو کہ گون والا سپر سوتا ہو یا کمین اور سے اسکی حفاظت کرتا ہو۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہو۔ واضح ہو کہ بیان چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر چہ بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار کرے تو کیا اسکو مار کر ہٹا لگانا جائز ہو یا نہیں پس تجنیں واقعات و سراجیہ میں ہو کہ اسکو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اگر اہل کے ساتھ چور کا اقرار صریح ہو اور زانیہ میں ہو کہ بطور سیاست جائز ہو اور ہنر الفائق میں ہو کہ ہمارے زمانہ میں سپر اعتماد جائز ہو۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چور لیا پس اگر حقیقہ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چور ایسے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار و درہم ہو اور درم چورائے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی صحیح اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چور یا تو بھی قطع نہیں بختمی میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہو تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو و کل اقسام کے واسطے حرز ہو اور یہی مذہب ہو اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اس کے لائق ہو اگر چہ درلے ملک میں فساد پھیلا یا تو نام کو اختیار ہو کہ بطور سیاست کے اسکو قتل کر دے اگر دس درم کھوئے چورائے جنہیں چاندی غالب ہو تو ظاہر الروایہ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہو۔ القابہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہیں اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہو اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ درم عادل ہوں جنکو قیمت پہچانے میں دخل ہو۔ التین۔ پھر دس درم سکے ہونا چور کے حق میں مجبر ہو حتیٰ کہ اگر ایک کو پٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چور یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہو کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہو۔ النہر۔ اور ضرور ہو کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرز میں موتی مکمل گیا پھر باہر نکال تو قطع نہیں ہو۔ اسکے مثل خاص ہو گا اور یہ اختلاف نہ کیا جائیگا کہ وہ باہر نہ پھرے۔ البحر۔ د۔

فصل فی کیفیۃ قطع و اثباتہ قال و قطع یمن اس ارق من الزم و حکیم فالقطع لما تلوناہ من قبل و یمن بقراۃ عبد اللہ بن مسعود عن ابن الزملاں انکم قتلوا الید الی الابط و ہذا المفصل عنی الرسخ متیقن بکیف و قد صم ان النبی علیہ السلام قطع عنہ سائر ما من الزم و حکیم لقولہ علیہ السلام فاقطعوا و احسموہ و لاند یلم بحکم یفرضی الی التلف و الحد و اخرجہ لاند۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہو شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہنچنے کے وقت سے کاٹا جائے او تل و یا جائے پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہو اور پہنچنے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہو اور یہ جوڑ پہنچنے کا متیقن ہو اور کہتے نہ کہ یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو کہ آپ نے پہنچنے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور ربا تل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اسکو تل دو اور اس دلیل بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا وے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہو تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی۔ نس۔ توضیح یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسارق و السارقہ فاقطعوا یدہما الا جہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہو پھر

ہے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہو جسین تین جوڑ ہیں پہنچاؤ کہنی و موٹہ حا و لیکن پہنچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول وقت
یقینی ہو اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُن کے بعد برابر پہنچنے سے ہاتھ کا مٹا متوارث چلا آتا ہو اور
یہ بھی متوارث ہو کہ انھوں نے پہلے دایان ہاتھ کا مٹا علاوہ اسکے حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایما ہما واقع
ہوا یعنی اُنکا دایان ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد لٹے کو مٹا ہمارے نزدیک واجب ہو اور شافعی کے
نزدیک تحب ہو۔ کافی افق۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چم لایا گیا
جسے تلہ چدایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اسنے جو پایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے
جو پایا ہو تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لچاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ و رواہ البزار۔ اور ابن القحطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک
یہ حکم آجکا واجب ہو اور اس پر قرینہ یہ بھی ہو کہ اگر تلہ نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہو
اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درسیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م منع۔
فان سرق ثانیاً قطعت رجله الیسرے فان سرق ثالثاً لم یقطع و خلد فی السجن حتی یتوب و ہذا استحسان
و یعزرا یضاد کہ المشائخ رحمہ و قال الشافعی رحمہ فی الثالث یقطع ید الیسرے و فی الرابع یقطع رجله
الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوا فان عاد فاقطعوا فان عاد فاقطعوا و یروی مفسر الکتاب ہونہ ہیمہ
ولان الثالثہ مثل الاول فی کونہا جانیہ بل فوقہا فکون ادعی اے شیعہ الحد و لنا قول علی رضیہ اپنے
لاستجی من اللہ تعالیٰ ان لا ادع لہ یدایا کل بہا یستنجی بہا و رجلانی علیہا و ہذا حاج بقیۃ الصیاحۃ یہ مجہم
فان نقدہا جماعاً ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تقویٰ جنس المنفۃ و الحد زاجر ولانہ نادر الوجود و الزجر فیما یغلب
بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیتوفی ما لمن جبر الحق و الحد یطعن فیہ الطحاوی رحمہ او تحکم علی السیاستہ
بہر اگر چور نے دوبارہ چورایا تو اُسکا بایان پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اُسنے تیسری بار چورایا تو قطع نہیں ہو مگر برابر قید خانہ میں
رکھا جائیگا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تیسری بار چورایا تو شافعی نے فرمایا کہ تیسری
میں اُسکا بایان ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اُسکا دایان پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو
شخص چوری کرے اُسکو سزائے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزائے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزائے قطع دو۔
رواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہو جیسا شافعی کا مذہب ہو۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی۔
اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھ کر ہو تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدد جاولی
مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہو کہ مجھکو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہو کہ میں اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں
کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک باؤن نہ چھوڑوں حیر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اُسے
گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ
باؤن کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہو کیونکہ آپ کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہو حالانکہ حد صرف زجر کے
واسطے ہو نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہو حالانکہ حد صرف
جرم میں ہوتا ہو جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہو تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہاں تک
ممکن ہو قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اُسکا ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسیکا دو سر ہاتھ کاٹنا
تو اسکا دو سر ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹنا تو اسکا پاؤں کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹنا تو اسکا دو سر پاؤں
کاٹنا جائیگا کیونکہ جہاں تک ممکن ہو مظلوم بندے کا قصاص لیا جائیگا اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اسکو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلافت حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار جو رو کھل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک شیعہ پر سے اُسکا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری راجح ہے بار میں تو بہ ظاہر کرے یا اُسپر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ ع۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جو رو کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری راجح ہے بار میں ہوا پھر اُسکو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس جتنے اُسکو قتل کر دیا۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اسکے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث مشکوٰۃ اور عبد اللہ بن احمد و ابن سعید و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل مشکوٰۃ کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے چوکا خون سیاح کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل میں نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ میں سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل میں نے مجھے ظلم کیا پھر وہ شخص رات میں نماز میں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چور دن کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسامہ بنت عیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈتا جاتا اور کہتا کہ اکی جسے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اُسکو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کاٹا شخص دے گیا ہے پھر جب اُسکو سنے لیا گیا تو اُسپر لوگوں نے گواہی دی باسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بیان ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ اسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہے وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھ کو فوٹاگ معلوم ہوتی ہے۔ و رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔ و لیکن امام محمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ جس شخص نے اسامہ بنت عیس کا زیور چور یا ہاتھ اُسکا صرف دایان ہاتھ کاٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بیان پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہے اور ترجمہ کرتا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن مسعود سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بہا کہ اول چوری میں دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اُسکا بیان پاؤں کاٹا جائے چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفہ عن عمرو بن مرہ عن عبد اللہ بن سلمہ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اُسکا دایان ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بیان پاؤں کاٹوں گا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اُسکی ہڈی بیان کی جائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اُسکو ایسا کر مجھ پر ڈن کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اُسپر چلے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اساعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اسے بعد لایا جائے

نہ فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہو کہ اسکو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا ولیکن اسکو قید کرو۔ ورواہ البیہقی۔
 مترجم کہتا ہو کہ یہ حدیث مرسل ہو کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد بن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ
 پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر
 تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ تم اس کے بارہ میں کیا حکم جانتے ہو انھوں نے
 نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اسکو منراے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل
 کا مستحق نہیں ہو کہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کرے گا اور کس چیز سے حجاب کا غسل کرے گا اور کس چیز سے
 اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اسکو چند روز قید خانہ میں بھیجا پھر اسکو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ ورواہ ابو سعید بن جبہ
 اور اسکی اسناد ضعیف ہو لیکن دوسری اسناد قوی سے اسکی تقویت ہو گئی۔ م تدرع ت۔ و اذا كان السارق اشل
 اليد اليسرى او اقطع او مقطوع الرجل اليمنى لم يقطع لان فيه تقويت جنس المنفعة لبش او شيا وكذا اذا كانت
 رجله اليمنى شللا فلما قلنا وكذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة او شللا واول الاصبعان منها سوى الابهام لان قوام
 البطش بالابهام فان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة او شللا يقطع لان قوت الواحدة لا يوجب غللا ظاهرا
 في البطش بخلاف قوت الاصبعين لانها تفر لان منزلة الابهام في نقصان البطش۔ اگر چہ کہ بیان ہاتھ شل ہو
 یا کٹا ہو یا دایان پاؤں کٹا ہو تو اسکو منراے قطع نہیں دیا جائیگی یعنی چوری میں اسکو دایان ہاتھ کٹنے یا بایان پاؤں کٹنے کی سزا
 نہ دیا جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر اسکا دایان پاؤں شل
 ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بایان انگوٹھا کٹ ہو یا شل ہو یا سوائے انگوٹھے
 کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہو اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک
 انگوٹھی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو منراے قطع دیا جائیگی یعنی دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بایں کی ایک انگلی نہونے سے گرفت
 میں کوئی کھلا ہوا غل نہیں ہوتا بخلاف اسکے جب دو انگلیاں نہون تو غل ظاہر ہو کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں
 دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں۔ ف۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہو جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری
 اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہو اور جو شخص گواہوں کو لادے اسکی اجرت بیت المال سے دیا جائیگی اور بعض نے کہا کہ جبکہ کسی کی
 اس پر واجب ہو یعنی مدعی وہ عا علیہ بین سے جس شخص پر نفاق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہو اور یہی صحیح ہو۔ ق۔ اور بعض
 نے کہا کہ مدعی بہر اور یہی صحیح ہو۔ البزازیہ۔ بالجمہ جس تیل میں چور کا ہاتھ تھلا جائیگا اور کٹنے والے کی اجرت ہمارے
 نزدیک چور کے ذمہ ہو اور اگر گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ ہو
 بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہو۔ م۔ قال واذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا في سرقه سرقا فقطع يمينه
 عمدا او خطأ فلا شيء عليه عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا شيء عليه في الخطاء و بعض من في النعم۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس
 شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جکا کہ یہ مرتکب ہو ہو قطع کر دے پس حداد نے اسکا بایان ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا
 تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہو (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہو) اور صاحبین نے فرمایا
 کہ اگر چوک گیا تو اس پر کچھ نہیں ہو اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ ق۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہو کہ حداد ضامن نہ ہوگا۔ انہر
 کیونکہ اس نے بھر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی صحیح قول میں ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ اللہ
 في الخطاء ايضا وهو القياس والمراد بالخطأ هو الخطأ في الاجتهاد اما الخطأ في معرفة البمين واليسار لا يجعل عفو
 وقيل يجعل عفو اليفصال انه قطع يد معصومة والخطأ في ق العباد وغير موضوع فيضمنها قلنا انه خطأ في اجتهاده

والمستوع وعلى هذا الخلاف المستعير المستأجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم البشارة والمهر
وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من يؤوله الا ان المراهن انما يقطع بخصومة
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لاحق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رحمه الله على اصله اذا خصومة
له ولا يفي الاسترداد عنه وزفر فرح ليقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تطر في حق القطع لان
فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي كحجة شرعية وهي شهادة جليلين
عقوب خصومة معتبرة مطلقا اذا لا اعتبار بحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء
حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا اعتبر بشبهة موهومة الا عراض كما اذا حضرت المالك وغاب
الموتن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول المحرث ثابته - مستوع اور غائب
ورسود الے کو یہ اختیار ہو کہ جو کوئی اسے پاس سے مال چورادے اسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہو کہ ہاتھ
کٹوا دے اور اسی طرح منسوب نہ کو بھی یہ اختیار ہو کہ مستوع وہ شخص ہو جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص
ہو جسکی مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو منسوب نہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سے شاید یہ مراد ہو کہ کسی
دم کے عوض میں دم بیچے اور مشتری نے میں دم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وقفہ نہیں رہا پھر جو بے ضمیر دم چورایا تو یہ بیع اگرچہ
وہ ہو کہ مشتری کو یہ اختیار ہو کہ جو کچھ ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستعیر وہ شخص جسے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستأجر وہ شخص جسے کسی سے
کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع جسے کسی کا مال بطور حاکم
کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورادے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ ناش کرتے
اور زفر و شافعی جہنے فرمایا کہ غاصب مستوع کی ناش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستأجر و مضارب و مستبضع
اور مرتهن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف
جاری ہو اور اگر ان لوگوں سے چورنے چورایا تو اصلی مالک کی ناش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی ناش سے جب ہی
کاٹا جائیگا کہ جب اداسے فرضہ کے بعد فرضین کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون اداسے فرضہ کے راہن کو مال مرہون
کے مطالبہ کا اختیار نہیں رہ شافعی کا یہ قول بر بنابر انبی اس اصل کے ہو کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں
خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جسکے پاس مال ہو اُس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے ہیں اور
روایت کے نزدیک ایسے لے سکتے ہیں ولیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہو تو یہ اختیار چور کا
ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ چوری
بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہوگئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصومت
مستعبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہو کہ ان لوگوں کو یہ مال سرودہ واپس لینے کا اختیار ہو پس سرقت ثابت ہوگیا تو چوری
ثابت ہو جائیگی پس سزائے قطع بھی پوری کر لجا یگی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہو کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور مال
مال کی عصمت ساقط نہ ہوتا تو سزائے حد پوری کیجا۔ نے کی ضرورت سے ہو تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جسکے
پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہو تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ
وہی شبہہ موجود ہو کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرقت وقت
منہ فلم یکن له ولا الرب السرقة ان یقطع السارق الثاني لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لا یجب علیہ
الضمان بالمالک فلم یعتقد موجبة فی نفسها ولا لاول ولاية الخصومة فی الاسترداد فی روایۃ اذا لردوا جب علیہ

اگر ایک چور نے مال چور یا جسکے عوض اسکا ہاتھ کاٹا یا بھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چور یا قاول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹ دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر منقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو بھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہو تو اصلی مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ ولورق الثانی قبل ان یقطع الاول اوبعد ما درئی الحد بشبهة لقطع بخصوصه الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد نصار کا لغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شہید کی وجہ سے حدود کی گئی یا ہنوز اسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقتہ اسکے پاس سے دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال سرقتہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزا سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ فن اصلی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال سرقتہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹنے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ معروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزا سے قطع دینا ومن سرق سرقة فردا علی المالك قبل الارتفاع انی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لقطع اعتبارا لما اذا رده بعد لرافعة وجه الظاهر ان الخصوصية بشرط ظهور السرقة لان البتة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصوصية بخلاف ما بعد لرافعة لانتهاء الخصوصية لحصول مقصود ما يقتضي تقديره۔ جسے کوئی مال چور یا بھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابویوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقتہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نہائش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے محبت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت قائم ہو گئی تو وہ تقدیر باقی ہے۔ فن اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن اسیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا بھر اسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیہ بدلا ہو جاتا تو صدقہ ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فهو مبتلہ لم یقطع معناه اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقتہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیا یا بھر مالک نے مال سرقتہ اسکو بہرہ کر دیا یعنی اسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وکذلک اذا باعها المالك اباه وقال زفر و الشافعی لم یقطع و یروى عن ابی یوسف رحمہ اللہ ان السرقة تحت انعقاد و ظهور و بهذا العارض لم یثبتین قیام المالك وقت السرقة فلا شبهة و لان ان الاستغناء من القضاء فی هذا الباب رتوع الاستغناء عنه بالاستيفاء اذ القضاء لا يظهر و لقطع حق الله تعالى و هو ظاهر عنده و اذا كان كذلك يشترط قيام الخصوصية عند الاستيفاء و صار كما اذا ملكها منه قبل القضاء۔ ہی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ بجا مقصد ہونے اور ظاہر ہونے کے چور ہو گیا اور بہرہ وسیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت تک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حد و دین حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کرنے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔

(پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اٹھارہ بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہو تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے
 قریب ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرودہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذلک اذ انقصت قیمتہا من
 النصاب یعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمد رحمہ اللہ قطع و ہو قول زفر و الشافعی رحمہما اعتبارا بالنقصان
 فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطاً لیشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی
 العین لانه مضمون علیہ فکل النصاب عیناً و دنیا کما اذا استملک کلہ اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔ او
 اسی طرح اگر مال سرودہ کی قیمت دس درہم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع
 نہیں ہے اور نرخ انسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ (-) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول
 زفر و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے شلادس درہم چور نے بھرا یک درہم کو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح
 نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درہم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب
 قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور فرضہ واجب ہے
 تو کچھ عین اور کچھ دین مگر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرودہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ
 کی کمی تو جو اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال سرودہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ و اذا ادعی
 السارق ان العین المسروقة لکھ سقط القطع عنه وان لم یقیم بنیۃ سعادۃ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال
 الشافعی رحمہ لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یجوز عنه سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارۃ تحقیق
 بمجرد الدعوی للاختلال ولا معتبر باقال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال سرودہ میری ملک ہے تو
 اسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لادے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اٹھارہ
 چوری کی گواہی دی اسکے بعد آسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں
 ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہو گا کہ حد سرودہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط
 ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ
 بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار
 سے بھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور رافضی ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علمائے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی
 تعبیر مامند قول ابو حنیفہ اور یہی مذہب احمد بن راجح ہے۔ مع۔ و اذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو ماسر لہ لم
 یقطع لان الرجوع عامل فی حق الرجوع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما علی الشریک
 اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے
 حق میں بھرنے کا رگڑ ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقت شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان
 سر قائم غائب احدهما وشہد الشاہدان علی سرقتهما قطع الاخر فی قول ابی حنیفہ رحمہما الآخر و ہو قولہما وکان یقول او
 لا یقطع لانه لو حضر ربما دعی الشبہۃ وجہ قولہ الاخر ان الغیبة تمنع ثبوت السرقة علی الغائب فیبقى معدوما ولم یعد
 لا یورث الشبہۃ ولا یعتبر تہم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں
 نے دونوں کی جدی پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزا سے قطع و بجائیگی اور یہی
 صاحبین کا قول ہے اور امام ابو حنیفہ پہلے کہنے سے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور جو غائب ہے اگر حاضر ہوتا شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا
 پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے

روپوش ہونے سے اُس سرقت ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہ کا وہم ہونا تو وہ مجتہدین ہی جیسا کہ پہلے لکھا۔ واذ اقرار العبد المحجور علیہ بسرقة عشرة دراهم بعینہا فانه یقطع وترد السرقة الی المروق منه وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ یقطع والعشرة للموکل وقال محمد رحمہ لا یقطع والعشرة للموکل وهو قول زفر رحمہ ومعنی هذا اذا کذب الموکل۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہو دس درہم معین چورانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال سرقت جس سے چورایا ہو اُسکو واپس دیا جائیگا۔ اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے لیکن یہ مال اس کے مولیٰ کے واسطے ہے اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے اور یہ درہم اُس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم انصوت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے معنی کہ یہ مال میرا ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقت میں جھوٹا ہے۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہو تو اُسکا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درہم غیر معین چورنے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا۔ اور قریب سرقت مال مستہلک قطع یدہ ولو کان العبد ما ذونہ لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رحمہ لا یقطع فی الوجہین کما لان الاصل عنہ ان اقرار العبد علی نفسه بالحدود وبقصاص لا یشیح لانه یرد علی نفسه وطرفہ وکل ذلک مال الموکل والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یؤخذ بالضمان والمال لصحة اقرارہ بہ لکونه علیہ مسلطاً علیہ من حیثہ والمجور علیہ لا یشیح اقرارہ بالمال ایضاً ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المال فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تتم فی هذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثله مقبول علی الغیر لمحمد رحمہ فی المجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یشیح منہ الاقرار بالغصب فبقی مال الموکل ولا یقطع علی العبد فی سرقة مال الموکل یؤیدہ ان المال اصل فیہا ولا یقطع تابع حتی تسبق الخصومة فیہ بدون اقطع وثبت المال فیہ وفی عکسہ لا تسبق ولا یثبت واذ باطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فیہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعاً ولابی یوسف رحمہ انہ اقرب شبہ بان بالقطع وهو علی نفسه فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وهو علی الموکل فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یشترک بہ ونبہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی یدہ سرقة من عمرو وزید یقول ہو ثوبی لقطع ید المقروان کان لا یصدق فی تعین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولابی حنیفہ رحمہ ان الاقرار بالقطع قسح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلانی حالة البقاء والمال فی حالة البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمة المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استعمالہ بخلاف مسألة البحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا یجب بسرقة العبد مال الموکل فافترقا ولو صدقہ الموکل یقطع فی الفصول کما لزال المانع۔ اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چورانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا یعنی نواہ مال معین ہو یا مال نہ۔ متشدد ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقتہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی جان پر یا اُس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اُس کے اعضاء سب اُس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اُس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر بد واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلان شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوا کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی وہ جب سرقت کا اقرار کر گیا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُس کے

تادان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے دائیں کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور ایسے کہ اس اقرار میں کوئی ہمت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار میں اُسکا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اُسکا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا مثلاً مولے کے یہاں کسی مال کو کہنے میں نے غلام شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولیٰ کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے جوڑانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولے کے مال جوڑا سے میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اُسکی تابع ہے حتیٰ کہ جان قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی حصول کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال کا مطالعہ نہ ہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو ناش کی سماعت نہ ہوگی اور ثبوت نہ ہوگا تو مسئلہ کی جس صورت میں کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے لیے قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہے تو تابع لینے قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا اول نہ سزا سے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اسکو خال سے چرایا ہے اور دیدہ کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چوکا ہاتھ کا نا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹنا اصل ہے اور مال اُسکے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے اور اگر چور نے اُسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزا سے قطع ہری کر لی جاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال جوڑانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چور ہو تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی لینے کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چرایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ جو روک تھمی وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق واللعین قائمۃ فی یدہ ردت الے صاحبہا بلقاہما علی ملکہ وان کان مستملکۃ لیسلمک لیسلمن و ہذا الاطلاق فیمل الملک والاستملاک و ہوروا یتہ الی یوسف رحم عن ابی حنیفہ رحم و ہوا مشہور و روئے الحسن عنہ انہ یضمن بالاستملاک وقال الشافعی رحم یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سببہما فلا یتقوا فالقطع حق الشرع و سببہ ترک الانتہاء عما نہی عنہ و الضمان حق العبد و سببہ اخذ المال فصار کاستملاک صید ملوک فی الحرم او ضرب خمر ملوکہ للذمی و لنا قولہ علیہ السلام لا نغم علی السارق بعد ما قطعت یمینہ و لان وجوب الضمان یمانی القطع لانہ یملکہ باذی الضمان مستند الی وقت الاخذ فتبین انہ ورد علی ملکہ فیمنع القطع للشیبۃ و ما یودی الے اتفایہ فہو المنتفی و لان المحل لایقے معصوما حقاً للبعد ذل لبقی لکان مباحا فی نفسہ فیمنع القطع للشیبۃ فیصیر محرماً حقاً للشرع کالمیتۃ و لا ضمان فیہ الا ان العصمۃ لایظہر سقوطہ لسانی

حق الاستہلاک لانه فعل آخر غیر السرقة ولا ضرورة فی حقه وکذا الشبهة تعتبر فیما ہو السبب دون غیره وجه
المشهور ان الاستہلاک اتمام المقصود فیتعتبر الشبهة فیہ وکذا یطهر سقوط العصمة فی حق الضمان لانه من
ضرورات سقوطها فی حق المہلاک لا تنقار الممانعة۔ اگر چہ کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال سروقہ اُسکے ہاتھ میں موجود نہ ہو تو بیع
طہارہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے اور اگر مال سروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چہ
ضامن ہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو اور
یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت
میں چور ضامن ہوگا اور شامی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دونوں میں جنس سبب مختلف
ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا متغیر نہ ہوگا پس ہاتھ کاٹنا فوق شرع ہے اور اسکا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا
اُس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے اور اسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک
کا صید تلف کر دیا جیسی کہ ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں
صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے) اور ہمارے دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے
کہ چور پر اسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے۔ رواہ النسائی والبیہقی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان
واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے معنی ہے کہ چور تاوان ادا کر کے مال سروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جو وقت اُس نے
لی ہے تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آئے
وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً مستحق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہو جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود
باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال سروقہ بوجہ حق بندہ کے اس مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو
وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے پس اگر ہم شک
ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہو بلکہ شرعی حق سے
حرام ہوئی جیسے مردار جافور ہوتا ہے اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہیں ہوتا ہے یہ کہ تلف کرنے میں ضامن
ہوگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں اسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا سے
دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی
اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ
شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی عرفت سرقة تک رہتا ہے اور سوا سے سبب کے بجا نہیں کرتا (لیکن یہ توجیہ اُچس روایت کی ہے کہ
تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال
سروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط
ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سروقہ میں
اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نہ ارد ہیں۔ پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جائے کی صورت میں بھی محترم
ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا
قال ومن سرق سرقا قطع فی احدہا فہو مجعیہا ولا یضمن شیئاً عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یضمن کلہا
الا التي قطع لہا ومعنی المسألة اذا حضر احدہما فان حضرہا جميعا وقطعت یدہ لخصمتم لا یضمن شیئاً بالاتفاق
فی السرقات کلہا لہا ان الحاضر لیس بواجب عن الغائب ولا بد من خصوصۃ تظہر السرقة فلم تظہر السرقة من الغائبین فلم

یقع القطع لما فقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان بنی الحدود
 على التداخل والخصوصية شرط الظهور عند القاضي اما الواجب بالجناية فاذا استوفى فاستوفى كل الواجب
 الا ترى انه يرجع نفعه الى كل فقيع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت انصب كلها لواء فاصم في البعض جنة كى
 جريان كين بجر ايك کی بابت اسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہو بھرام ابو حنیفہ کے نزدیک
 وہ کسی مال سرقة کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقة کے کہ جسکی بابت اسکا ہاتھ
 کاٹا گیا ہو اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہو کہ جبکہ مال چوری ہوئے ہیں انہیں سے ایک ہی حاضر ہو
 تو وہ صاحبین کے نزدیک! قیون کے مال کا ضامن ہو اور اگر سب حاضر ہوئے اور انکی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق
 جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جو مالک مال حاضر ہو وہ غائب کی طرف سے
 نائب نہیں ہو حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہو تو جو لوگ غائب ہیں انکی طرف سے سرقة ظاہر
 نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا انکے سرقات کے واسطے نہیں ہو ایسے انکے اموال محترم رہے یعنی انکا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ ہو کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق اکی واجب ہو کیونکہ حدود میں تداخل ہو جانا ہو اور نالاش اس واسطے
 شرط ہو کہ قاضی کے نزدیک سرقة ظاہر ہو اور ہر ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہو پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے
 واجب ہی تھی جو پوری کر دی گئی ہو کی نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچ گیا ہے چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس
 یہ سزا کل کی طرف سے وقع ہوئی یعنی بھر وہ کسی سرقة کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال سرقة جو دس درم سے کم نہیں ہو
 سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اسنے کسی ایک بار کے سرقة کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنی صاحبین
 کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہو باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہو

باب ما يحدث السارق في السرقة

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقة میں چور نے تغییر کیا ہو۔ ومن سرق فو بانشفه في الدار نصفين ثم
 اخرجه وهو ساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف رحم انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو اخذ في
 الفاحش فانه بوجوب القيمة وتلك المضمون وصار كالشعري اذا سرق بعبا فيه خيار للبائع ولما ان الاخذ
 وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك ثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يمتنع البذل لان في ملك واحد مثله
 لا يورث شبهة لنفس الاخذ ولما اذا سرق البائع عبيا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لا فائدة للملك
 وهذا الخلاف فيما اذا اختار تقمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تقمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع
 بالاتفاق لانه ملکہ مستند الى وقت الاخذ فعصار كما اذا ملکہ بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان
 فاحشا فان كان ليس بالقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تقمين كل القيمة۔ جنة ايك ہاتھ
 چرایا پھر گھر ہی کے اندر آئے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک
 روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے پس اسنے پھاڑنے
 سے اسپر قیمت واجب ہوئی اور کہڑے کا خود مالک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ بیع چورائی میں بیع کرنے سے اپنے واسطے
 خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے یا نہیں حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں
 کاٹا جاتا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ مال کو لے لینا نادان واجب ہوئے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اسے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شر اور اسکا تاوان دو وزن ایک ہی شخص کی ملک
 میں جمع نہ ہو جادین پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا جیسے خالی لے لینا موجب شبہ
 نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدولت علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے جو زائی نہ بائع کا
 کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ دہی کے قابل تھی بخلاف خیابائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہ
 پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی ہفتہ
 ملین ہے چھ واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پچھاننے کا نقصان لینا اور اپنا پیرا لینا
 اختیار کیا ہو اور اگر اسے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے
 سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو یہ ہو گیا جیسے مہیہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو
 حدود و رہائی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر چھوٹا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ
 کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نذر ہے کیونکہ اسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاة فذبحها
 ثم اخرجهالم لقطع لان السرقة تمت علی اللحم ولا قطع فيه۔ اگر کوئی بکری چور اگر اسکو ذبح کیا پھر اسکو بہلا یا تو قطع
 نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چورانے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سرق
 ذہبا او فضة سجد فیہ لقطع فضضة دراهم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدراهم والدنانیر الی المسروق منه و
 ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یسبیل للمسروق منه علیہما و اصلہ فی الغصب فہذہ صنعة تقوۃ عندہما خلا فالہ
 ثم وجوب الحد لا یثقل علی قوله لانه لا یلک و قبل علی قولہما لا یجب لانه قبل لقطع و قبل یجب لانه صار
 بالصنعة شیئا اخر فلم یلک علیہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چور یا جہین قطع واجب ہے پھر اسے درم یا دینار بنائے
 تو اس میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چور یا ہو اسکو واپس دیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے
 کہا کہ مسروق نہ کو درم و دینار بننے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک
 درم و دینار بننے کی صفت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے پھر امام کے قول پر سزا سے قطع واجب ہونے میں
 کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال سرقہ کا مالک نہو جائیگا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزا سے قطع واجب ہونگی کیونکہ
 قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال سرقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ
 سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال سرقہ کا مالک نہوا۔ فان سرق ثوبا فصیغہ احمر قطع ولم یؤخذ منه الثوب
 ولم یضمن قیمۃ الثوب و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما و قال محمد رحمہما یؤخذ منه الثوب ویعطى ما زاد لصیغ
 فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینہما کون الثوب أصلا قائما و کون الصیغ تابعا ولہما ان الصیغ قائم صورة و
 معنی حتی لو اراد اخذہ معبونا لضمن ما زاد الصیغ فیہ و حق المالك فی الثوب قائم صورة لا معنی الا تری انہ غیر
 مضمون علی السارق بالہلاک فرجنا جانب المالک بخلاف الغصب لان حق کل واحد منہما قائم صورة و معنی
 فاستویا من ہذا الوجه فرجنا جانب المالک لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چور اگر اسکو سرخ رنگ یا قہقہ کاٹا جائیگا اور اس سے
 کپڑا نہیں لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
 اس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے
 غصب کا کپڑا سرخ رنگ یا قہقہ کاٹا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان
 دو وزن میں علت جامعہ یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

۴
 نقصان مال
 و اگرچہ چور نے
 کچھ نقصان
 نہ کیا ہو
 غصب پر قیاس
 نقصان مال
 و اگرچہ چور نے

بظاہر ومعنی قائم ہو حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا جاوے تو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے میں بچا
قائم ہو لیکن بمعنی نہیں قائم ہو کیونکہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اُسکا ضامن نہ ہوگا پس جسے
چور مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا بر خلاف غضب کے کیونکہ دو وزن میں سے ہر ایک کا حق بظاہر بمعنی قائم ہو تو اس
راہ سے غاصب و مالک دو وزن برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہتے مالک کا پلہ بھاری جاتا۔ وان صبغہ اسود فہو
منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و عند ابی یوسف رحمہما و الاول سواہ لان السواد زیادۃ عندہ
کا لحمۃ و عند محمد رحمہما زیادۃ ایضاً کا لحمۃ و لکنہ لا یقطع حق المالك و عند ابی حنیفہ رحمہما السواد نقصان فلا یوجب
انقطاع حق المالك۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگے اور شریح رنگے کی دو وزن صورتیں یکساں
ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخ کی کپڑے میں زیادتی ہے اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی
مثل سُرخ کے زیادتی ہے لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف
نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں نبو اسیمہ کی سلطنت میں سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی
ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف
بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جنکو ایسی شہوت
و قوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے
دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر ہو اور شریح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع
ہو چہ آدمی یہ کہ جو کچھ اُنھوں نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزاے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اس مقدار میں ہو یا نہ ہو اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی
شخص اہل مال کا دورِ حرم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزاے قطع واجب نہ ہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ تو بے کرنے
سے پہلے کپڑے جائیں حتی کہ اگر تو بے بعد گرفتار ہوئے تو اُنسے حد ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انا جزاء
الذین یجادون اسد و رسولہ و لیغنون فی الارض فسادا ان یقتلوا اولیئکم او یقطع ایہیم مار حلہم من خلاف او یغفوا ان
الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اُسکے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد بچلا دیں اُنکی سزا یہی ہے کہ قتل کیے جاویں
یا سولی دیے جاویں یا اُنکے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دوڑ کے جاویں الخ یہ رہزنوں کے بارے میں
ہو اور انکا واقعہ یہ تھا کہ کچھ دیہاتی لوگ عربہ کے اگر مسلمان نہ ہو آج وہاں کے مزاج کے موافق نہ ہوتی اور بخارائے
لگا اور پیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے ہیں وہاں جا کر اونٹوں
کا دودھ اور بیشاب پینیں پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو
بڑی طرح سے قتل کر کے قلم لگا کر ہانک لے چلے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ
کیے پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے اُنہیں سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بایان پاؤں کوٹا کر اُنکی آنکھوں میں

سلائی پھر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلین ٹوک کر مقام محترہ میں ڈلوا دیا جہاں اڑیان رگڑ کر مرنے لگا فی الصلح بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکن اسوجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے جہر داہون کو بھی آنکھوں میں بھل کے کانٹے چھید کر پڑے عذرا سے ٹکرے ٹکرے کیا تھا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسے صرف مال لیا وہ قتل نہیں کیا تو اسکا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جسے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیے جائیں لیکن محقق نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلانے کیلئے یہ مراد ہو کہ ایک متفرق کر دیے جاویں اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نثار ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعة متنعین او وحده یقدر علی الاستناع فقصده قطع الطريق یاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا انفسا جسہم الامام حتی یحلفوا توبہ وان اخذوا مال مسلم او ذمی والمأخوذ اذا قسم علی جماعتهم اصاب کل واحد منهم عشرة دراهم فقصا عدا او ما تبلغ قیمته ذلک قطع الامام ایہم وارجلہم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلہم الامام حدا والاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ والستہ علم التوزیع علی الاحوال وہی اربعہ ہذہ الثلثۃ المذکورۃ والرابعۃ مذکورہا ان شار اللہ تعالیٰ ولان الجنایات متفاوت علی الاحوال فاللایق تغلط حکم تغلطہا اما بحسب فی الاولی فلا المراد بالنفی المذکور لانہ نفی عن وجہ الارض بدفع شرہم عن اہلہا ویعزرون ایضا لمبا شرہم منکر الاخافہ وشرط القدرۃ علی الاستناع لان المحاربا لا یحقق الاستناع والاحوالہ الثانیۃ کما بینا ہا لما تلونا ہا وشرط ان یكون المأخوذ مال مسلم او ذمی لیكون العصمۃ موبدۃ ولہذا لقطع الطريق علی المستامن لا یجب لقطع وشرط کمال انصاب فی حق کل واحد کیلایستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ خطر و المراد قطع الید الیمینی والرجل الیسری کیلایوکی الے لقویۃ جنس المنفعۃ والحالۃ الثالثۃ کما بینا ہا لما تلونا ہا اگر ایک جماعت جنگو استناعی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جنگو استناعی قدرت ہے لینے اپنے مقابل کا صدرہ دفع کر سکتے ہیں ہنری کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسی کو قتل کون خود گرفتار کر لے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو نقصا میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ جو تھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ ہے (اسمیں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا لینے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں اور جو تھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بجاری جرم میں سزائیں ہوتی ہیں جرم اول میں مجوس کرنے کی سزا اسولے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی وہ زمین ہے

کرنا ہو کہ ان لوگوں کا شراب ملے سے دور ہو گا اور رہزنون کو تعزیر بھی دی جائیگی کہ انھوں نے ڈرائے کا نفل منع کیا ہے پھر شیخ قدوسی نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کہ چونکہ جنگ یہ قدرت تعویذ تک لڑائی نہیں ہو سکتی ہے اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اسکا حکم وہی ہے جو پہلے اوپر بیان کیا بدلیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس میں شیخ قدوسی نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے اور شیخ قدوسی نے مکرر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اسکا ہاتھ پائون سبج نہ ہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز چوسے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے دایان پائون کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منقعت جاتی ہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دیل اُسکی وہی آیت ہے۔ و لقیلون حدیثی لوعظا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانه حق الشرع والراۃ اذا قتلوا و اخذوا المال قال امام بالخیار ان شار قطع ایدیم وارجلہم من خلاف و قتلہم او صلبہم وان شار قتلہم وان شار صلبہم وقال محمد بن یقطل او یصلب ولا یقطع لانه جناۃ واحدة فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد فقتل والرحم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحدة تغلظ تغلظ سببہا و ہو تقویت الاسن علی التناہی بالقتل و اخذ المال ولہذا کان قطع الید والرجل معاف فی الکبیرے حد او احدا وان کان فی الصغری حدین و المتد اخل فی الحد ودلانی حد او حد ثم ذکر فی کتاب التخییر بین الصلب و ترکہ دہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف انه لا یتکرر لانه منصوص علیہ و المقصود التشہیر لبعیرہ وغیرہ ونحن نقول اصل التشہیر بالقتل و المسالمتی فی الصلب فی خبر فیہ ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزا کے قتل کیے جائینگے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء انکو عفو کر دیں تو انکے عفو کرنے پر کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر امامون کا اجماع ہے کہ چونکہ یہ حق شرعی ہے اور جو بھی صورت یہ ہو کہ اگر رہزنون نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لے تو امام کو اختیار ہے کہ جاسے انکے دایین ہاتھ اور بائین پائون کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف انکو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف انکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پائون نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اسپر دو حدین لازم نہ ہونگی اور اسلئے کہ قتل نفس کی سزائیں اس سے کم سزا داخل ہوتی ہے یعنی باب الحد و دین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزائیں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پائون کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو جو سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اسے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر اسن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پائون کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے حدیث اگر جرم سر قہ میں یہ دو حدین ہیں اور باب حد و دین متداخل ہونا کئی حدین جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا پھر قدوری نے کتاب میں ذکر کیا کہ اسکو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ جھوٹے کیونکہ وہ نفس قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اسکی شہرت و بجاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اسیمین مختار ہے پھر قدوری نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً وینج بطنہ بریح الے ان میوت و مشکہ عن الکبرخی رحم وغن الطحاوی رحم انه لیقفل ثم یصلب توقیا عن المشیہ وجہ الاول و ہوا الصاح ان الصلب علی ہذا الوجه المبلغ فی الردع و ہوا المقصود یہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھا یا جلے اور ایک نیزے سے اسکا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اسلئے کہ غنی سے مراد ہے اور محاسنی

روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ تشدد کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اولیٰ صحیحہ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہو اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلاثہ امام لانہ یتغیر بعد ما فیئتا ذی الناس بہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیسبغ بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والتمنا یہ غیر مطلوبہ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بدولت سے لوگوں کو اذیت ہوگی اور ابیوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسرے دن کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقة الصغری وقبہ مینا۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو مال اُس نے لیا ہو اسکا مالوان اُس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اسکو بیان کیے۔ قال بانشر القتل احدہم اجرہم الحد علیہم باجمعہم لانہ جزاء المحاربه وہی تحقق بان یکون البعض ردوا للبعض حتی اذا زلت اقدامہم اسمازوا الیہم وانما الشرط القتل من واحدہم وقد تحقق۔ اگر رہزن تین میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا قتل ان سبھوں پر جاری کی جائیگی کیونکہ یہ تو سزا ہے محاربہ پر اور محاربہ پر یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے راہین اور بعضے انکی مدد پر ہوں حتیٰ کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکٹریں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لین اور شہرہا یہی ہے کہ انہیں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعضا او کثیرا وسیف فہو سواء لانہ لقطع قطعاً للطریق لقطع المارۃ ساء قتل کرنا خواہ لاشعی سے ہو یا کثیر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی تحقق ہو جائیگی وان لم یقتل القاطع ولم یأخذ مالا وقد جرح انقص منہ فمافیہ القصاص فاخذ الارش منہ فمافیہ الارش وذلك الی الا ولیا ولانہ لاحد فی ہذہ الجنایۃ فظہر حق العبد و ہوا ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیا ہو تو جن زخموں میں بدلا لیا جاتا ہے اُس میں بدلا لیا جائیگا اور جن میں مالی جرم نہ لیا جاتا ہے اُس میں جرم نہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزا ہے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلا یا جرم نہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ان زخمی کردی تو اُس پر جرم نہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطع یدہ ورحلہ وبلطت الجراحات لانہ لسا وجب الحد حقاً لئلا یسقط عصمۃ النفس حقاً للعبد کما یسقط عصمۃ مالہ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اسکا دایاں ہاتھ و دایاں پاؤں کاٹا جائیگا اور زخموں کا عوض باطل ہوگا کیونکہ جب حق اٹھی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ العبد مالا ثم قتل عہداً فان شاء الا ولیا یرقتلہ وان شاؤا عفو اعنتہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبۃ للاستثناء الخ کورنی انص ولان التوبۃ تنوقت علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظہر حق العبد فی النفس والمال حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استملک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے بکڑا گیا حالانکہ اسنے عہداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کون اور چاہیں اسکو عفو کریں کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزا سے حد نہیں قائم کی جاتی ہے کیونکہ نفس قرآنی میں استثناء ہے اور اسلیئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزا سے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو دلی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا نہ کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اُس پر ضمان واجب ہوگی سو ان کا مال منقطع صبی او مجنون او ذہم محرم من القطع علیہ سقط الحد عن الہا قین فالذکور فی بعضی والمجنون قتل

ابی حنیفہ وزفر حر و عن ابی یوسف رحمہ اللہ لو باشر العقلاء یجد الباقون وعلى هذا السرقة الصغری لم ان المبشر
اصل والرد تابع ولا خلل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع و فی عکسہ نیکیس المعنی والحکم ولما اختلفت
واحدة قاست بالکل فاذا لم تقع فعل بعضهم موجبا کان فعل الباقین بعض العلة وبه لا یثبت الحکم فصار کما علی
مع العادة وما ذوالرحم المحرم ففقد قبل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انه مطلق لان الجناية
واحدة علی ما ذکرناه فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیهم مستامن
لان الامتناع فی حقه یخلل فی عصمة وهو یخصه اما هنا الامتناع یخلل فی حرز والقافلة حرز واحد۔ اور اگر رہزوں
میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی اُنکا کوئی ذورحم محرم ہو تو باقی رہزوں سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جانا
جائے کہ طفل و مجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ وزفر کا قول مذکور ہو اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اُن کا
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزا سے حد و جایگی اور یہی سرقة صغریٰ میں حکم ہے اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب
ہو وہ اصل ہے اور جو مددگار ہو وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع لینے طفل و مجنون میں خلل ہونے
کا اعتبار نہیں پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس
ہو جائیگا لینے اگر تابع میں خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وزفر کی
دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب انہیں سے بعض کا فعل موجب حد نہوا یعنی پوری
علت نہوا تو باقیوں کا فعل تقویٰ علت ہو گیا اور حرز و علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہاں ہو گیا جیسے عہد
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کا شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عہد آدمی سمجھ کر تیرا مارا اور دوسرے
نے اُسکو شکار سمجھ کر تیرا جس سے وہ مر گیا تو عہد مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزوں میں راہروں
کا کوئی ذورحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ جنہر رہزنی واقع ہوئی اُنکے مال باہم مشترک ہوں
تب رہزوں سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب
رہزوں کی ذات سے قائم ہوا ہے پس اگر بعض کے حق میں حد متنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی متنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر سافروں میں کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق میں رہزوں سے سزا سے حد ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ
اسکے خون حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد متنع ہونا اسوجہ سے ہے کہ حرز
میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ و اذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء الظہور حق العبد علی ما ذکرنا
فان ساقط القتل او ان شأوا عفو او اذا قطع بعض القافلة الطريق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلة کدار واحدة۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق انہیں نہیں
تو بندوں کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہے چاہیں قتل کریں اور چاہیں عفو کریں اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر
رہزنی کی تو رہزوں کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق یسأ
او نہا راقی المصر و بین الکوفة والحیرة فلیس یقطع الطريق استحسانا و فی القیاس لیون قاطع الطريق وہو
قول الشافعی رحمہ اللہ وجودہ حقیقہ و عن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر و ان کان بقربہ لانه لیل
الغوث و عنه ان قاتلوا نہارا بالسلح او لیلایہ او بالخشب فتم قطع الطريق لان السلح لا یلبث والغوث
یعنی باللیالی ونحن نقول ان قطع الطريق یقطع المارة ولا یحقق ذلک فی المصر و بقرب منه لان الظاهر یحقق
الغوث الا انہم یؤخذون برود المال ایضا لا یحقق الی المستحق ویؤذون و یجسسون لارکابہم الجناية و یقتلوا

فلا مرفیہ الے الاولیاء لمباہینا۔ اگر شہر میں یا کو فہ اور حیرہ کے درمیان جنہیں ایک میل کا فاصلہ ہوا تو رات یا دن میں رہزنی کی تو استحقاق یہ رہزن نہیں ہو اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ حقیقت رہزنی بانی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد بردہ نہیں پہنچ سکتی ہے اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاطیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بظاہر بیان مددگار پہنچ جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا و لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر و بچائیگی اور قید خانہ میں رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے۔ لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول یہ ہے۔ منع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدمیۃ علی عاقلۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وہی مسالۃ القتل بالمشغل وسببہ فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانه صار ساعیا فی الارض بالنفس و فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اُسکا مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اسکو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار بار گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اُسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور و فی الشرع مختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کہ کہتے ہیں اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا۔ اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلا نا اور جو قبول نہ کرے اُس سے قتال کرنا۔ شش۔ د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص طبع ہونے و جزیرہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اُس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اُسکی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا راسے دینے سے یا انکی جمیعت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جبکہ بعد دارا کھڑے ہو قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی تفصیل بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہے اپنی جان و مال فدا کرتا ہے پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں فحشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوطے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فراہم کرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوجیتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواد البخاری۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسولوں پر سچا یقین دلینا لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواد البخاری و مسلم اور یسعی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے رسول پر ایمان لانا نماز روزہ و زکوٰۃ کو شامل بنانا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز حرک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواد الترمذی اور وضع ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران ابن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صفت میں آدمی کا کھڑا ہونا اُس کے ساتھ بریں عبادت سے افضل ہے۔ رواد الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابر ہو کر فرمایا کہ تم اسکو نہیں کر سکو گے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آوے۔ رواد البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اُس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا کھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اُس کا دانہ بانی سے سیراب ہونا اور لید اور پشاپ کرنا قیامت کے روز اُس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا۔ رواد البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اُس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیگا اور اُس پر مسکا رزق جاری رہیگا اور وہ فتنون سے محفوظ ہوگا۔ رواد مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اُٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور یکتا سے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ و الطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ رباط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اُس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرافیان صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ یف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قلم بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرصۃ فلقولہ تعالیٰ قاتلوا المشرکین کما یقتلونکم کافہ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ و اراد بہ فرضا بقیا و ہو فرض علی الکفایۃ لانہ ما فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ و الما فرض لا عاز دین اللہ و دفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بال بعض سقط عن الباقین کعملوۃ الجہاد و رد السلام۔ جہاد فرض کفایہ یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہو قاتلوا المشرکین کافہ الآیۃ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کی عزت ہو اور زندوں سے مشرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے من۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہوا اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہوئے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بدافعالی و فتنہ شرک و کفر و دور کر کے اللہ تعالیٰ کی وحد و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہونگے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درختنا زمین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں آپر فرض ہوا پھر انکی نسبت دور پھرانے دور حتی کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہو تو انکے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مسکین مسلمانوں کی ضرورت پر جسے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جاوے۔ مثال لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس تبرکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم کیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ ملان الوجوب علی الكل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ سنی ہوتے ہیں کہ سب فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ذاب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الكل بہ قطع مادة الجہاد من الکراع و السبل فوجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاوے تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوے تو بطور کفایہ واجب ہے۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن محققین کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھاوے یا زراعت کر کے رسد پہنچا دیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مشرکوں سے سب لوگ ایک بارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ سطل نہیں ہو سکتا پھر یہ سب اسوقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ بکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہو گا کہ جا کر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہوں تو انکے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہوں تو انکے پاس والوں پر بھی مندرجہ ہو جائیگا اور اسی طرح ہو گا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جلتے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا یا جسے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہو گا۔ مع۔ بالجملة جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفر عاماً یفسر من فروض الاعیان لقولہ تعالیٰ انفر و اخفوا و ثقلاً الا یت۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جاوے تو اسوقت میں جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفر و اخفوا و ثقلاً الا یت۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ملے ہو یا بھاری ہو۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تو اگر ہو یا بھلے سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاوے تاکثرت سے دشمنوں پر غوث ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ و آخرہ الی النفر العام و ہذا لان المقصود عند ذلک لا یحصل الا باق امت الكل فیفترض علی الكل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ انکی ضرورت پیش آوے۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہو گا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائیگا۔

بھرجن لوگوں کو بغیر عام ہو پختے ان پر فرض عین ہو گیا پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور انکو بغیر ہو پختے تو ابھی فرض عین ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا الذیہ۔ و قتال الکفار واجب وان لم یبدوا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہو اگرچہ کافر لوگ بیش قدیمی نہ کریں کیونکہ آیات و احادیث عام ہیں مستثنیٰ یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرو تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار بیش قدیمی کریں یا نہ کریں۔ و لا یجوز الجہاد علی العصبی لان العصبی منقطعہ المرحمۃ ولا عمد ولا امرأۃ لتقدم حق المولے والزواج ولا اعلمی ولا یقطع العجب نہ ہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور ارنہ سے دلگڑے امور پاؤں کے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مع اور فرضدار پر بغیر اجازت و رضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر فرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ۴۔ اور یہ اسوقت کہ فرضہ فی الحال ہو اور اگر میعاد ہی ہو تو جانا جائز ہے بلکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذیہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اُس سے بڑھکر دوسرا ہو۔ السراجہ اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر انکی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن عمرو اور ابو داؤد کی حدیث ابن سعود میں مسج ہے اور بدو دن اجازت والدین کے کوئی سفر جہین خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ ۵۔ فان یجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأة بغیر اذن زوجها والعبد بغیر اذن مولیٰ لانهما صار فرض عین و ملک ایمن ورق النکاح لا یطہر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل التفرع لان بغیرهما مقنعا فلا ضرورة الی ابطال حق المولے والزواج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اسکا دفع کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے ٹھیکے۔ (اور شوہر وغیرہ متع کرنے سے گناہگار ہوگا۔ الذیہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک و قبہ و ملک نکاح کا فرض عین میں غاہر نہیں ہوتا ہے جیسے فرض نماز و روزہ رمضان میں کیسکو مانعت کا حق نہیں بخلاف اسکے جب تک بغیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ۶۔ اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر یہ لینے آدی کو ہٹاتے ہو تو تمام مریض پر ٹکنا واجب نہیں ہے اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضروری ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اسکو قتال واجب نہیں ہے۔ ۷۔ ویکرہ الجعل مادام للمسلمین فی لانه یثبہ الاجر ولا ضرورة الیہ لان مال بیت المال معد لتواہب المسلمین فاذا لم یکن فلا بأس بان یتقوی بعضهم بعضا لان فیہ دفع البصر والا علی بالحق الادنی یؤبدہ ان الیہ علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان و عمر بن الخطاب کان الیغزی الا غریب عن ذی الحلیہ و یعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ بہر ضروری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضافۃ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا ضرر لینے کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے جہنم راہین لینے یحییٰ بن ابیہ اور ابو داؤد و انسائی و احمد اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بیچھے اور جو شخص بہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔
اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور مال سے اسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حبل سے یہاں مراد یہ ہے کہ غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ انکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو زار راہ و گھوڑے و تھپیار سے مدد دیں۔

باب کیفیتہ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ و اذا دخل المسلمون دار الحرب فخاصروا مدینۃ او حصنا و دعوا ہم الی الاسلام لما روى ابن عباس بن النبی علیہ السلام ما قال قتوما حتی دعاهم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلا دیں کیونکہ ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ انکو اسلام کی جانب بلا یا۔ رواہ عبد الرزاق و الحاکم بسند صحیح۔
فان اجابوا فلقوا عن قتالہم حصول المقصود و قد قال صلعم امرت اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث
بجہر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو انکے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں۔ اور میرے ہوں جو سننے کا قرار کریں اور جو کچھ میں فرمایا ہوں اسکو مانیں پس جسے لا الہ الا اللہ کہا اسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر کچھ اسلام اور اسکا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ البخاری و مسلم۔ وان امنوا و دعوا ہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام
اشرار الجیوش و لانہ احد ما یتنبی بہ القتال علی ما نطق بہ النص و ہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ و من لا یقبل منہم
الا الاسلام قال اللہ تعالیٰ تقاتلوہم اولیہم اولیہم۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو انکو جزیہ دینے کی طرف بلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اسلیئے کہ موافق نص کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو انکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہے کیونکہ اسنے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلوہم اولیہم اولیہم۔ یعنی تم لوگ اسنے قتال کر دو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت پر کسیکو سردار کرتے تو اسکو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تعویذ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے
بجہر کہتے کہ جہاد کو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جسے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کو اور خیانت یا غدیرت کرو اور کفار مقتولوں کو شلہ مست کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مست کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو انکو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے
اور حدیث میں ہے کہ میں جزیہ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دیا گیا یہاں تک کہ اسہیں سوائے مسلمان کے کسیکو نہیں چھوئے گا
رواہ مسلم و احمد و ترمذی۔ فان بذلوا فلیہم بالمسلمین و علیہم ما علی المسلمین لقول علی رضا النماذیہ لواء الجزیۃ لیکون
و ما وہم کہ ما لنا و اموالہم کا موالنا و المارد بالکبدل القبول و کذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم
اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو انکے واسطے ہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بار بار پتہ

ہوگا جو مسلمانوں پر ہوتا ہے، کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جو یہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے یہ سنی ثابت ہیں۔ ولایکجزان یقاتل من لم تبلیغ الدعوة الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الے شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولا تنہم بالدعوة لیسلمون انا نقا تلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وکسی الذراری فلعلمکم بحکمہم فکفے مؤتہ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوة اثم للینے ولا غرامہ لعدم العاصم و ہوالدین او الاحراز بالدار فصار القتل للنسوان والصبیان۔ اور جاکر نہین ہر کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر اگر پہلے اُسکو دعوت کر لے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کر دینے کہ توحید کی گواہی دیں اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ اُن سے دین پر رٹتے ہیں اور اُنکے اموال نہیں لینے گے اور اُنکے اہل عیال قید کرنے کے واسطے نہیں رٹتے ہیں پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو رٹائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا ولیکن اُنکے خون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے لینے دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عزت میں یا بچے قتل ہو جاوے۔ ولستحب ان یدعوا من بلغۃ الدعوة مبالغائی الانذار ولا یجب ذلک لانیض ان انبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الے اسامہ رض ان یغیر علی ابی صبا حاتم یحرق والنفارۃ لایکون بدعوة۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہو اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انہیں بادلہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ البخاری وسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابینی پر جسکو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق و مغرب میں مستہر ہو گیا ہوتا تھا لیکن ایسے ہیں جنکو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن اُنکو جز یہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جز یہ کی طرف بلاوے نہ۔ لیکن اگر اُنکو بطور استجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے غریب معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان ہمہا کر لین یا قلعہ کو درست کر لین تو اسکو ترک کرے۔ مع۔ قال فان ابوا ذلک استعاضوا باللہ علیہم و حاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بريدة فان ابوا ذلک فادعہم الے اعطاء الجزیۃ ان قال فان ابوا فاستعن باللہ علیہم و قاتلہم ولانہ تعالیٰ ہوا لنا صرلا و لیاۃ والحمد للہ علی اعدائہ فیتعان بنی کل الامور۔ پھر اگر جز یہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے قتال کریں کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کون تو اُنکو جز یہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادا سے جز یہ سے بھی انکار کریں تو اُنکے اوپر اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور اُسے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ ونصیوا علیہم الجانیۃ کما نصیب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و حر قوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر تحقیق قائم کون جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا۔ سنہ ۱۱ھ میں ایک بڑا گوبین ہوتا ہے جس سے قلعوں پر چڑھ مارنے تھے اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک ہو لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے

کہ تو بین مارنا بھی جائز ہو اور بوجہ کے جلانے کی حدیث یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود و بنی نضیر کے درختان خربا
جلادیلے اور کاٹ ڈالے اور انھیں کا نام بوجہ تھا۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا
جائز ہو لیکن اُنکے فساد و در کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُنکا جلانا بھی جائز ہو۔ قال وارسلوا علیہم الماء و قطعوا شجرہا
ہم و افسدوا در و عجم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت و الغیظ ہم و کسر شوکتہم و تفریق جمعہم فیکون مشرعا
اور کافرون پر پانی روان کون لینے اگر موقع پاوین تو انکو غرق کر دین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور انکی گھیتیاں خربا
کروین کیونکہ ان سب باتوں میں کافرون پر فوری اور غم ڈالنا اور انکی شوکت توڑنا اور انکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہو تو
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو بھلا درختوں کا کاٹنا اور گھیتی برباد کرنا
مکروہ ہو۔ صفت۔ ولا باس برہیم وان کان فیہم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذنب عن بھیمۃ
الا سلام و قتل الاسیر و التاجر ضرر خاص ولا ینقلب فیہ حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانہ بابہ۔ اور
کافرون پر پتھر برسانے میں کچھ مغالطہ نہیں ہو اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں جمع
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے اور مسلمان قیدی یا تاجر کا ہر جان ایک شخص کا ضرر ہو اور اس دلیل سے کہ کھڑا کیا ہوتا ہے کہ کوئی
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہے پس اگر مسلمان کا محافظ کر کے ایسا کرنا منع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے۔ و علی ہذا
اگر کافرون کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت
کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاوین۔ وان تترسو البعبیان المسلمین و بالاساری لم یلقوا عن رہیم
لما بنوا و یقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمیمہ فعلا فلقد امكن قصدا و الطاعة بحسب الطاقة و ما
اصابوا انہم لادیتہ علیہم ولا کفارة لان الجہاد فرض و الغزوات لا تقرب بالفروض بخلاف حالۃ المنعۃ لانہ
لا یتنفع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فینبئ علی اتلاف النفس فیتنفع حذر الغمان۔ اگر کافرون نے
مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین انکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھروں یا تھروں کے مارنے میں کافرون
کی نیت کریں کیونکہ اگر مارنے میں مسلمان و کافرون کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہو اور فرمانبرداری اسی قدر
واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے انبر کوئی دیت واجب
نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہو اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت محضہ
کے کیونکہ محضہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اسلئے کہ اس میں انبی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور جہاد تو وہ کافرون کی جان
تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت محضہ کی ہو پتھے لینے
اگر نہ کھائے تو مر جائے گا خوف ہو اور اسوقت کچھ میسر نہیں ہو سوائے غیر کے کھانے کے تو اسپر واجب ہو کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت
کھائے مگر کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو بامعہ فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہو
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا
مارا گیا تو چاہیے کہ اسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے ماننا جائز ہو لیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ محضہ کی صورت میں اسوجہ سے تاوان برداشت کرنا کہ خود کسی
جان بچی ہو اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرنا کیونکہ بیان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے
میں اسپردیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد سبب ہو جائیگا حالانکہ اگر کافر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملے سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے سبب ضرر عام ہو حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین ہمدیت لازم ہو و نہایت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور دفع ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لیجانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجائیں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسکر عظیم یوسن علیہ لان الغالب ہو السلامة والغالب کا متحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سرتہ لایوسن علیہا لان فیہ تعریف میں علی الفیصل والغنیۃ و تعریف المصاحف علی الاستغفار فانہم یحقون بہا مخالفتہ للمسلمین و ہوا التاویل الصیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو و لو دخل مسل الیہم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کا لواء قوم یوفون بالہمد لان الظاہر عدم التعرض و البجا نیز یخرجون فی العسکر العظیم لا قامة عمل یلیق بہن کا بطخ و السقی و المداوۃ فاما الشواب فقارہن فی البیت اذ فی اللقنۃ و لا یباشرن القتال لانه یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورة و لا یستحب اخراجہن للمباہمتۃ و الخدمۃ فان کا لواء بد مخرجین فبالا ما دون الحرار۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم شل متحقق ہے کہ اگر لشکر صغیر ہو جسکو سہرہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لیجانے میں اُنکے ضائع اور فقیہت کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لیجانے میں اُنکی حقارت ہے کیونکہ کفار جب انہیں قابو پاویں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و سلم تو اسکی تاویل صحیح یہی ہے کہ اُنکی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان لیکر کافروں کے ہاں گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر اودہ تعرض نہیں کریں گے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلاتا و مرغیوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کریں۔ کافی حدیث اس رواہ ابوداؤد۔ اور جہن جول عورتیں تو اُنکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جلع و خدمت کے ساتھ لیجائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لیجائیں نہ آزاد یوں کو فس۔ اور اصح یہ ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لیجانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا منسحب ہے جسکی تعلیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان باذی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانایا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے۔ مت۔ ولا تقامل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سیدہ ہلما بینا الا ان یجزم العدو علی بلد للضرورة۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بااجازت جائز ہے فس۔ ایما عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر میں بہتر ساتھی چار مرد ہیں اور چھوٹے لشکر و اق میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہمدن تو کسی کی وجہ سے مطلوب نہ ہونگے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کتر سہرہ میں تین عدد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکصد ہیں

وینبغي للمسلمين ان لا يقدروا ولا يغلوا ولا يثقلوا القول عليه اسلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تثلثوا ولا تغلول
السرقه من الغنم والغدر الخيانة ونقض العهد والمثله المروية في قصته العرنيين منسوخه بالنهي المتأخر هو
المنقول - اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں اور مثله نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثله نہ کیجیو۔ گمانی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا
اور خیانت کرنا غدر ہے اور منقول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثله ہے اور عرنہ والوں کے حال میں جوشلہ مروی
ہے وہ اس کے پیچھے مالغت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے۔ عرنہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنہ
کے چند لوگ اگر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں جا رہے ہو گئے تو آپ نے انکو دکوہ کے اونٹوں میں بھیجا کہ انکا دودھ اور پشاپ
پین بھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ بانگ لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤں
کاٹے گا اور انکے آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری وسلم وغیرہا۔ اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں شلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات
سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرنہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں بول کے کانٹوں سے بھڑی پھین ڈالنے کے قصاص میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متقاضی کے عرنہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن
ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہکودہ قہ پراؤ کی
دلاتے اور شلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرنہ والوں کا واقعہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ و ابن سیرین
سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرنہ والوں کو شلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا میں کہتا ہوں کہ وہ یہی ہے کہ شلہ عین
سے منسوخ ہے اور عرنہ والوں سے قصاص پایا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیا ولا شیخا فانما ولا مقعدا ولا اعمی
لان ابیح للقتل عندنا ہوا الحراب ولا تحقیق منہم ولہذا لا یقتل یا بس ایشق والمقطوع الیمینی والمقطوع یدہ
ورجلہ من خلاف وانشافعی بخالفانی ایشق والمقعد والاعمی لان ابیح عنہ الکفر والحجۃ علیہ ما بنا وقد صح
ان الیمینی علیہ اسلام نہی عن قتل الصبیان والذاری ورحین رابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولہ
قال ہا مکات ہذہ تقال فلم قتلت - اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے
کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہا دے نزدیک قتل کو سبیل کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے لڑائی متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے
جسکا ایک جانب کا دھڑنک ہو یا دایاں ہاتھ کا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا ہاتھ کا ہون کا ہو وہ بھی قتل نہیں
کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اسوجہ سے خلافت کرتے ہیں کہ انکے نزدیک قتل سبیل کہنے والا
کفر ہے اور حجت آخرہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہو کہ آپ نے یحییٰ اور عورتوں کے قتل سے منع کیا اور
ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہیں لڑائی تھی پھر کہیں قتل کی گئی
فنت۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کے ٹھنہ قتل کیے جائینگے اور یہی ایک
د احمد کا قول ہے۔ گمانی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے مالغت کی حدیث صحیح بخاری وسلم میں ہے اور عورت مقتولہ
کی حدیث عبد الزراق و ابو داؤد و نسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے بعض جہاد میں ایک عورت کو مقتول
دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ
عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصہ و امتیاز کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے
اور جس عورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چاہا جانے میں تو کچھ سواخذہ نہیں ہے کہ

بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے بھر شیخ فانی سے مراد وہ
 بڑا حامد و ہر جو قتال نہیں کر سکتا اور صفین بھر جانے کے وقت چلا کر دیری نہیں دلاتا اور نہ جیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون
 جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو میں پس کا تھا
 قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجمہ ان لوگوں کا قتل اُسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ اسے
 ضرر نہ ہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احدہما من لدنہ راسی فی الحرب او تلکون المرأة ملکہ لتعدے
 ضرر ہا لے العباد و کذا یقتل من قاتل من ہولاء و فعالشہ ولان القتال ببيع حقیقۃ ولا یقتلوا مجنوناً لانہ غیر
 مخاطب الا ان یقاتل فیقتل و فعالشہ غیر ان العصبی و المجنون یقتلان مادام با بقاتلان و غیر ہا لا باس یقتل
 بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن و یغنی فونی حال افاقۃ کا نصیح لیکن
 اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اسکو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اسکا ضرر
 بندوں پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اسکا ضرر دور ہو
 اور اسلئے کہ قتال در حقیقت اسکا قتل مباح کرنا ہے اسی طرح جو راسب اپنی حدود یا اگر جاگھڑ میں ہو اور لوگوں سے قتل نہ ہو سکا
 قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اسکو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے
 تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں
 لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے انکو قتل نہیں جائز ہے اور یا قید کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عقل
 سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انہر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت
 میں قتل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یتبدی اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالیٰ و صاحبہما فی الدنیا معروفان
 ولانہ یجب علیہ احیاء بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے
 قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و صاحبہما فی الدنیا معروفان یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر
 دیں اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف
 سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دہل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اسکو
 ارڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ مٹنغ علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ
 من غیر اتحامہ الماتم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الذم لا یحکم
 انہ لو شہر الاب اسلام سیفہ علی ابنہ ولا یکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولے۔ پھر اگر باپ لے بیٹے کو پایا
 یعنی لڑائی میں دونوں کا مقابلہ ہو گیا۔ مٹ۔ یا یہ سنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اسکو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اسکو
 قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اسکو قتل کر ڈالے لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو
 چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اسکو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اسکے گھوڑے کی کوچے کاٹ دے یا گھوڑے سے
 گرا دے یا کسی جگہ اسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان اگر اسکو قتل کر دے اور یہی حکم مان و داد و دادی
 وغیرہ محارم کا ہے۔ مٹ۔) کیونکہ جو مقصود ہو وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کا فر باپ نے
 اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ
 نہیں ہے کیونکہ فرد نہ مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر
 تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اسکو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرور دیکر ناجائز ہو کر یا پھر قتل کرنا جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو یہ رو نہیں
 دے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بڑا سلاخون کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کافر باپ
 کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسطرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو
 باپ کو قتل کر دے کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اسکی لطیف یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں
 پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہو کہ ایک کی جان بچ سکتی ہو تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے
 ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہو تو بیٹے کو روا ہے کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا
 کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرک کی طرف ہو تو باپ کے واسطے
 مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور یہی طرح حجاج و مامون و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے
 آدین تو اُنکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے
 پیش قدمی کر کے اُنکو قتل کر دے اور اگر باپ محسن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گناہ ہے حتیٰ کہ جرم کا حکم ہوا اور گناہ پہلا
 جرم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک دے یعنی۔

باب الموادعہ و سنہ بجوز امانہ

یہ باب مصالحت میں اور جسکی امان جائز ہے اُسکے بیان میں ہے۔ واداری الامام ان یصلح اہل الحرب او فریقاً منهم وکان
 فی ذلک صلحاً لمسلمین فلا بأس بقولہ تعالیٰ وان جنود السلم فاجنح لہما توکل علی اللہ وواع رسول اللہ علیہ السلام
 اہل مکہ عام الحدیبیہ علی ان یضع الحرب بینہ و بینہم عشرین ولان الموادعہ عہد معنی اذا کان خیر المسلمین لان المقصود
 ہو دفع اشرار علی بہ ولا یقتصر احکام علی الحدیۃ المرویۃ لعدی المعنی الی ما زاد علیہا بخلاف ما اذا لم یکن خیر لانه ترک الجہاد
 صورۃ بمعنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا انہیں کے کسی فریق سے مصالحہ کریں حالانکہ ایسا کرنے میں
 مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنو السلم فاجنح لہما توکل علی اللہ یعنی
 اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جمعیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی
 علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان
 اطالیٰ موقوف ہے۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں
 کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شرف و فخر اصل مقصود جہاد ہے وہ اس سے جاہل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت عہد ایت
 کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی
 ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصالحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں
 مصالحت نہ تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے و باجملہ مصالحت کے
 صورت میں بالاتفاق سب فقہائے نزدیک جائز ہے اور غیر مصالحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیٹھے نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح
 دس برس تک چند راویوں نے عہد ایت کی انکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دس برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس
 کے واسطے تھی اور بیٹھے کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حاکمیت میں جو عہدہ داخل تھے اور قریب

نبوکر کی مدد کر کے خزائن پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مع۔ وان صاحبکم مدۃ ثم رای نقض الصلح النفع نزل الیہم الامام وقتلہم لانه علیہ السلام نزل الموادۃ المتی کانت بنیہ وبنی اہل مکہ ولان المصلح لما جدت کان النہد جہاد او ایفاء العہد ترک الجہاد صوریۃ ومعنی فلا بد من النہد تحریزاً عن القدر وقد قال علیہ السلام فی العہود وفاء ولا عہد ولا بد من اعتبار مدۃ یبلغ فیہا خبر النہد الی جمعہ ویکتفی فی ذلک بمعنی مدۃ یتکون علیہم عہد علیہ النہد من الفاء والخبر اسے اطراف مملکت لان بذلک یتغنی القدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسے صلح توڑ دی تو مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور اُسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر بھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے نبوکر کے ساتھ ہو کر یہ عہدی سے خزائن پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر انکا عہد بھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد بھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد بھینک دینا ضرور ہوا اور بھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ جسے تمہارا عہد ٹکڑا ہوا تاکہ عہد سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہے اور عہد نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رو کر نے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جائے اور اسکے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عہدی نہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ جسے عہد توڑ دیا تو اسکے بعد فوراً حملہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا یہ عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا حکم عام نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے آگاہ کر سکتا ہے چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لشکر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر انکو عہد گزرنے کی اطلاع دیکر جا بجا کہ اپنا حکم کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا عہد یہ سچے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تودہ عمر و ابن عباسہ صحابی ہیں معاویہ نے اُسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تودہ اس مدت کے اند کوئی گروہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع انکو بھی یکساں دیدے پس یہ منکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ اور سنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ انکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدوا بخیانۃ قاتلہم و لم ینبذ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعۃ منہم فقتلوا بالطریق ولا منۃ لہم حیث لا یكون ہذا نقضاً للعہد ولو کانت لہم منۃ فقاتلوا المسلمین علی غیرہ یكون نقضاً للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود یہ عہدی کی ابتداء کی تو امام اُسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر انکو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انھوں نے متفق ہو کر یہ عہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ (یہ کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اُسے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہو یا اگر امام

میں گھسکر رہی تھی تو یہ عہد توڑنا نہیں رہا اور اگر ان رہزروں کو قوت سنت حاصل ہوا اور انھوں نے علائقہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انھیں رہزروں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے ہوا اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں گے کیونکہ درمیان میں وہ سب اس پر شفق ہوئے۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ جو رہزروں کے اور عہد نہیں ٹوٹتا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انھوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہو اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بناوے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذراعی الامام موادعۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا یسیر لہ لاجازت الموادعۃ بغير المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لایجوز لہا بنیاسن قبل واما خذ من المال مصارف الحجۃ یہ ہذا اذا لم یکن لہا بنیاسن بل اسلوا رسولاً لانه فی معنی الحجۃ اما فا احاط بجمیش ہم ثم اخذوا المال فهو غنیمۃ بخمسها وتقسیم الباقی بمنیم لانه ما خذ بالقہر معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مصلحت نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہو تو مال لیکر ہر جہ اولیٰ جائز ہے لیکن یہ اسوقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ امت کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بغیر ضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے بھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا صرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اسوقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر کٹے ڈانڈے پر نہ اُترا ہو بلکہ انھوں نے ایلیٰ بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا ہے اور ان سے مال لیکر اُن سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اُس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کیے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہے۔ یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دیکر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیو ادعیم الامام حتیٰ نیظر فی امر ہم لان الاسلام مرجعہم فجاز تاخیر قتلہم طمعا فی اسلامہم ولا تاخذوا علیہ مالا لانه لایجوز اخذ الحجزیۃ منہم لما بینہم۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صورت پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتیٰ کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انھوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ س۔ ع۔) تو امام اُن سے صلح کر لے یہاں تک کہ اُن کے ساتھ میں غم نہ کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر اُن سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر اُن لوگوں سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدون سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الحجزیۃ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانه مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لمافیہ من اعطاء الدیۃ والحق الذلۃ باہل الاسلام الا اذا خاف الملاک لان دفع الملاک واجب بامی طریق مکن۔ اور اگر مرتدون سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو محاصرہ کیا اور انھوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دیکر صلح کر دیں تو امام اُن کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کہ چونکہ صلح مکن ہو ہلاکت دور نہ کرنا واجب ہے۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے صلح ہلاکت دور ہو سکے تو کرنا چاہیے۔ ولا یغنی ان یسلع السلاح من اہل الحرب ولا یجوز الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

اہل الحرب مرحلہ الہیم ولان فیہ تقویم علی قتال المسلمین فممنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لئلا
اصل السلاح وکذا بعد المواقعة لانه علی شرف النقص او الانقضاء فکانا علینا وہذا ہوا القیاس فی الطعام
والشراب الا انما عرفاه بالنص فانه علیہ السلام امر ثمانۃ ان یسیر اہل مکہ وہم حرب علیہ۔ حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار پہنچا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گئے انکی طرف نہ نیجاوین کیونکہ آنحضرت مسلم نے حربی کافرون کے ہاتھ
ہتھیار پہنچنے اور انکی طرف لا دی جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البرازد وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے
لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے پہنچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی وہ ہے کا حکم کیونکہ
ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ پہنچا دیا ہوتا لیکن منع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
ٹوٹ جائے یا اسکی مدت گزر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور انج وکپڑے کے بارے میں قیاسی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اسکا
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمان بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا انج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
ف۔ اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمانہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا پس ثمانہ چلا گیا اور چھوڑی
دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے
کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ ولسر تکہ عامہ سے ایک دانہ نہیں لیگا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرما
پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمانہ کو اجازت دی۔
کما رواہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقدی۔

فصل۔ اذا آمن رجل حرا و امرأۃ حرۃ کافرا او جماعة او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین
تتالم و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون متکافوا داوہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم و ہوا الواحد
ولانہ من اہل القتال فینما فونہ اذ ہو من اہل المنۃ فیتحقق الامان منہ للملاقاة محلہ ثم یتعدی الی غیرہ و
لان سببہ لا تعجز و ہوا الامان وکذا الامان للہ عجری فیتکامل کو لایۃ الانکاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے
کسی کو ان کافرون سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں
کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سچی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنی و اعلیٰ کا قصاص
دویت برابر ہے اور اگر ادنی نے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کرے گا کیونکہ وہ اہل سنت سے
ہو پس اسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اسنے امان دی پھر
یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یكون فی ذلک
مفسدة فینبذ الہیم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی البند و قد بیناہ ولو حاضر الامام حصنا و من
واحد من الجیش و فیہ مفسدة فینبذ الامام الا ان لما بینا و لو ذہب الامام لا فقیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
نظر لانه ربما لغت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اسطرح پناہ دینے میں اسلام
کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافرون کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہر اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص کو
 چاہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہو تو امام اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکر کو بطور ادب کے کچھ
 سزا دے کیونکہ اُسے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کجائیگی
 کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہو تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہو گا۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے
 بعضے دیورون کو چاہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال
 کر دنگا حالانکہ میں نے اُسکو چاہ دی ہو تو آنحضرت صلاستہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے چاہ دی ہے میں بھی اُسے چاہ دی۔
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ بن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو چاہ دی تھی اور
 یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی چاہ بالاجل نہیں جائز ہے اور غلام کا چاہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے۔
 ولایہ بخور امان ذمی لانہ تمہم بہم وکذا لا ولایہ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا چاہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافرون کو
 چاہ دینے میں ستم ہے اور اسکی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
 مقهوران تحت ایدیم فلا یجوزونہما والا مان یخص یحل الخوف ولا نہما یجوز ان علیہ فیعری الامان عن المصلحت
 ولا نہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا و تاجر فی تخلصون یا مانہ فلا یفتح لک یا باب الفتح ومن اسلم دار الحرب
 ولم یہاجر الیہا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہو یا من لیکر اُنکے یہاں تجارت کو گیا ہو تو اس
 قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافرون کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار اُسے
 دے گئے نہیں اور امان منحصر محل فوت ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے فوت ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے
 کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
 دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیوں پر سختی پیش آوے گی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پا کر اُس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو جہاں پر
 فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اسکا
 امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان منحصر محل فوت ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ غلام
 یا تاجر ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا مذون ہوگا یعنی اُسکے مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں
 احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولایہ بخور امان البعد المحجور عنہابی حنیفہ رحمہ الا ان باذن لہ مولاہ فی القتال
 وقال محمد رحمہ یصح و ہو قول الشافعی رحمہ والیوسف رحمہ فی روایتہ ومع ابی حنیفہ رحمہ فی روایتہ لمحمد رحمہ
 قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسیٰ الاشعری رحمہ ولانہ موسیٰ متنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
 لہ فی القتال وبالمد من الامان فالایمان لکونہ شرط للعبادة والجماد عبادة والامتناع تحقق ازالہ الخوف
 بہ والتاثر اعزاز الدین واقامة المصلحت فی حق جماعة المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالہ وانما لایملک المساقبہ
 لافیم من تعطیل منافع المولے ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفہ رحمہ المحجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
 لایجوزونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ تحقق ولانہ انما لایملک المساقبہ
 لما نہ تصرف فی حق المولیٰ علی وجہ لایعری عن احتمال الضرر فی حقہ والا مان نفع قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ
 قد یخطئ بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطا و نادر لمباشرة القتال
 و بخلاف الموبد لانہ خلعت عن الاسلام فہو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند سائلہم فلک
 واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو من العسی و ہو لا یعقل لایصح کالمجنون وان کان یعقل و ہو محجور عن القتال

فصل الخلفاء وان كان ما ذونا له في القتال فلا يصح ان يصحح بالاتفاق - اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اُس صورت میں کہ مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعی (روانک و احمد) کا قول ہے اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اُسکو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسندہ حدیفیل سے روایت کی کہ جہنم فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز سنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا پس کافروں نے اُس سے پناہ مانگی تو اُس نے امان نامہ لکھا ایک تیر کے ساتھ اُنکو بھیجا کہ پس اُن لوگوں نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر جاوے پاس آئے تو ہم نے اُسے کہا کہ تمہارا ایک حال ہے انھوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے حکم امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو انھوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمان ہیں اور اُسکی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے - دروداہ ابن ابی شیبہ ص ۱۰۱ اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اُسکی امان بھی صحیح ہے جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بنی کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں جتنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادت کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے اور غلام مجبور کو مذکور بہ اسواسطے قیاس کیا کہ وہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی ہی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے منع ہے تو اُسکی امان صحیح نہ ہو گی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہو گی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہے - (لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و افغان میں کچھ ہمتیا نہیں ہے تو اُسکو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غلطی حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولیٰ اُسکے کام پر رضی ہوگا اور اُس سے خطا ہو جانا شاید ذمہ کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہے لہذا اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ نیز لڑو اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے جو لینے بہر صورت نفع ہے اور اسلئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے اور فرض اُتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے منع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو صحیح ہے کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے -

باب التناکم و قسمتها

یہ باب اہلے فضیلت و اُنکے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذ فتح الامام بلدہ عنوة ای قہرا فهو بالخيار ان شاء قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخبر اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی فتح کیا تو اس کے اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ حیر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اہلہ علیہ و وضع علیہم الجزیہ و علی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمر رضی اللہ عنہ بسواد العراق بموافقة من الصحابة و لم یجد من خالفہ فی کل من ذلک قدوة ففی الخیر۔ اور چاہے وہ ان کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور اپنے جزیرہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا بالکل بابت دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے اور برقرار رکھنے میں فعل تہویر صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے فت زبائن اسلام نے اپنے باب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا ہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں اُنکے واسطے کچھ نہ تو جو قہر یا گانون میں فتح کرتا اُسکو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالکہ اور سواد عراق پر بفتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آمیندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لا دین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے اور اس میں جمیع صحابہ نے نفع کی سولے ہلال مسلمان و اُنکے ساتھیوں کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے و لیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتوں کو بیان کر کے اُسے موافقت چاہی مگر اُنھوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے نافوش ہو کر بددعا کی کہ اُسی ہلال اُنکے ساتھیوں کی تجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو اُنکے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عز و جل نے فرمایا منہم من قضی بحہ و منہم من قیطر پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے قیطر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت رب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے بالکل مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اُسے کہا کہ خاموش ہو میں نے تجھے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ توبہ کہتا ہے جسکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک ریق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ عمت کی اُنکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعید اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد امین تیرا قیطر ہوں حجاج خواب سے نہایت پریشان ہو نکھا ہر چند اُسکے ذرا دامن نے قتل دی مگر اُسکو تسکین نہ ہوئی اور اُس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے کہ جیسا کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کوہشت کرتا ہے حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہے تو میں اُسکی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اُسکو صیہ ہو۔ کہانی الصبح۔

طاہر اسعد ابن جبیر نے جب اپنے دل میں ایک ریق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس حدیث

میں پکڑا جائیگا اسی واسطے اسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگزر نہ کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلیٰ ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجلہ امام کو اختیار ہو کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اسکو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر انہیں جزیرہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولیٰ ہوا الاول عند حاجۃ النعمانین و الثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی و ہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لایحوز المن بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ و فی العقار خلاف الشافعی رحمہ لان فی السن البطلان حق النعمانین او ملکہم فلا یحوز من غیر بدل یعادلہ و انخرج غیر معادل لقتلہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یطل حقہم راسا بالقتل و انجۃ علیہ مارونیاہ و لان فیہ نظر الانہم کالاکرۃ العالمیۃ المسلمین العالمیۃ بوجہ الزراعة و المون مرتفعۃ مع ما انہ یخطی بہ الذین یا قون من بعد و انخرج و ان قل حالانکہ جل مالا لد و امہ و ان من علیہم بالرقاب و الاراضی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو انکے واسطے یہ سامان مہیا رہیں پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو انکو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا شرع میں نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہیں ہے بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کا فہون کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو ملک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ انکو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق انکے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار جنگجو برقرار رکھا ہے وہ مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں اور زراعت کا خرچہ نکالنا لا جاتا ہے باوجود اسکے یہ ملک و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو بھیجے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر جو کہ ہمیشہ متاثر ہوگا اس راہ سے کثیر ہے اور اگر امام نے احسان کر کے انکی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر انکو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اسقدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے۔ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے انکی عورتیں و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور انکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمر تاشی۔ قال و ہونی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ جسم مادۃ الفساد و ان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور النفع لاہل الاسلام و ان شاء ترکہم احرار اوۃ للمسلمین لا یبنا الا فی مشرکی العرب و المرتدین علی ما بنیت ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے انکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے انکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما سواد البخاری۔ اور اسلئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے انکو ملک بنا دے کیونکہ اس میں انکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے انکو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنا دے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عوب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ اُن سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے

ولایحوزان یردہم الی دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ لان فیہ تقویت علی المسلمین۔ کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا۔ فان اسلموا لایقتلہم لانہم لاندفع الشیر بدونہ۔ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہو گیا۔ ولانہم یسترقون فیہم توفیر المنفعۃ بعد انعقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں ملک بنادے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے۔ یعنی پہلے قید ہو کر ملک ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو انکو ملک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک ملک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا اطلاقاً بالاساری عند ابی حنیفہ رحمہ و قال یفادی بہم اساری المسلمین و ہو قول الشافعی رحمہ لان فیہ تخلص المسلم و ہوا ولی من قتل الکافر و الانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفر لانہ لیسود حریا علیہا و دفع شر حریا بخیر من استنقاہ الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیر بہم الیہم مضاف الینا اما المفاذ اذ کمال یاخذ منہم لایحوز فی المشہور من المذہب لما بینا و فی المسیر الکبیر انہ لا یاس بہ اذا کان المسلمین حاجۃ استمدلا بالاساری بدرو لو کان اسلم الاساری فی ایدینا لایفادی بمسلم اسیر فی ایدیہم لانہ لایغید الا اذا طاعت نفسه بہ و ہوا مومن علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی والک و احمد ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کو دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر پھر سے لڑائی کیگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر اُسکے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے دو لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو اسکے مقلد ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی نہایت رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قوال صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر عورت کو بدلے مسلمان کو چھوڑنا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو کہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض چھوڑا اور ابو بکر بن کعب کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کما رواہ مسلم۔ مع۔ رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتی تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ الفاتحہ اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہو جائے نہیں کہ کیونکہ بقاء ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشنودی سے اس پر رضی ہو اور اس کے اسلام کی طرت سے بھی اطمینان ہو تو مضافاً نہیں ہے۔ قال ولایحوز المتن علیہم ای علی الاساری خلافاً لشافعی رحمہ فانیقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدو لنا قولہ تعالیٰ اقلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر و القسرت عن الاسترقاق فیہ فلا یحوز اسقاطہ لیسر منفعۃ و عوض و ما رواہ فسوح بما تلوہنا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

مجدد یا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھرا اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیت وجہ تو ہم یعنی مشرکوں کو جہان با
قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلئے کہ قیدہ و مقہور ہونے سے آسمین ملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو
بغیر منفعت کے۔ قطع کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو منہ تلواری کی۔
واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلہا الی دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها و
قال الشافعی رحمہ اللہ لانه علیہ السلام قبح الشاة الا لما کتبت ولنا ان ذبح الحيوان یجوز لغرض صحیح
ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینی قطع منفعتہ عن الکفار و صار کتخرب البنیان بخلاف
التحریق قبل الذبح لانه منہی عنه و بخلاف العقر لانه مثله و تحرق الاسلحة ایضا و لا یحترق منها بدفن فی موضع
لا یطلع علیہ الکفار البطلان للمنفعة علیہم۔ اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مولیٰ ہی ہن جنگ
دار الاسلام میں لانا نہیں بتا ہے تو اُنکو ذبح کر کے جلادے اور اُنکو مار کر نہ بھیکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو
زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے
ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو بھجلا
دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ) اور ہمارے
دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح
نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا بھرا اُسکو آگ سے اسواسطے جلادے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا اُنکے
گھر گر دینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے حکمانی حدیث البخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کوچہ کاٹنے
کے کیونکہ وہ مثلاً حرام ہے اور اُسکے متھیا بھی جلادے جاوین اور جو متھیا ر جلنے کے قابل نہو اُنکو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار
کو اطلاع نہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام
وقال الشافعی رحمہ اللہ لا بأس بذلک و اصلہ ان الملک للغانم لکن لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و
عندہ یثبت و یقتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرنا ہا فی کفایۃ المفتی لہ ان سبب الملک الاستیلاء
اذا ورد علی مال مباح کما فی العیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن
بیع الغنیمۃ فی دار الحرب و الخلف ثابت فیہ و القسمۃ بیع معنی قد خل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید
الحافطۃ و الناقلۃ و الثانی منعدم لہذا یم علی الاستمقاذ و وجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام
علی القسمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملک لا یثبت بدونہ و قیل الکراہتہ ہی کراہتہ تنزیہ عند محمد بن حنفیہ
قال علی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب و عند محمد رحمہ الافضل ان القسمۃ فی دار الاسلام
و وجہ الکراہتہ ان دلیل البطلان راجع الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہتہ۔ اور
دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے یہاں تک کہ اُسکو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی
تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک
نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جنکو ہم نے کفایۃ المفتی میں
ذکر کیا ہے (۱) از بخل اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطن کی لیس بچے ہو تو دعویٰ پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی
اور ہمارے نزدیک نہیں اور از بخل غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از بخل اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے
ز نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے (۲) از بخل کوئی چیز تلف کر دے تو مامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک مامن ہے

اور بخیر قبل تقسیم کے جو شکر مدد کے واسطے پہنچا رہا ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں ہوگا (ع۔) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مبلج ہو استیلا واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہو اور استیلا کے سوا اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دارالحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث غریب ہے بانی نہیں گئی) اور دارالحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المصنیع ہے تو جو مال غنیمت کے تحت میں داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہو کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہیں تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہونگے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دارالحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہو ناراح ہے مگر یہ دلیل جائز نہیں ہے یہ مؤثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی۔ قال والرد و المقاتل فی العسکر سواء لا استواء لہم فی السبب و ہوا لجاوزة او شہود الواقعة علی ما عرف و لک اذا لم یقاتل لمرض او غیرہ لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک ہر جہ سے اترتا ہے اور شافعی کے نزدیک ہر جہ سے اترتا ہے حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق ملنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے جو مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہو کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ و اذا لحقہم المدونی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمۃ الی دار الاسلام شارکوہم فیہا خلافا للشافعی و بعد انقضائ القتال و ہو بناء علی ما ہد نامن الاصل و انما یقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز و القسیمۃ الامام فی دار الحرب او بیعہ المقاتل فیہا لان کل واحد منہما تیمم الملک فینقطع حق شریک المدونی۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو بتوز دارالاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دارالحرب میں آئے جلا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہونگے اس میں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد خیم جنگ کے ہے اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دارالحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال و لاحق لاہل سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا و قال الشافعی رحم فی احد قولہ سمعہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ لمن شہد الواقعة ولانہ وجد الجہاد مستحق بکثیر السواد ولنا انہ لم یوجد الجہاد و لہ علی قصد القتال فانعدم السبب الظاہر فیمعتبر السبب الخفی و ہوا لقتال فیغید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا اور جلا عند القتال و ما رواہ ابو قوف علی عمر رض او تاویلہ ان یشہد با علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہوگا مگر اس حدیث میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول الک و امام کا اور یہی ایک قول شافعی ع۔) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ

انکے واسطے بھی حصہ لگایا گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر بن الخطاب - اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے بھی فی السنی جہاد پایا گیا کیونکہ انھوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قعدہ سے انکا سرحد سے آگے نہ نین پایا گیا تو سبب ظاہری نذر ہو تو سبب حقیقی اپنے قتال مستبر ہوگا پس اگر اُسے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اسکی حالت ہو اپنے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہے کہ اپنے شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اسکی یہ ہے کہ قتال کے قعدہ سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو جو ان تم کمن للامام حملہ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغنائم قسمہا ایداع یحملوہا الی دار الاسلام ثم یرجعہا ثم یقسمہا قال العبد الضعیف لہذا ذکر فی المختصر ولم یشرط رضا ہم و ہور و روایت السیر الکبیر و الجملة فی ہذا ان الامام اذا وجد فی المعتم حمولہ یحمل الغنائم علیہا لان الحمولہ والحمول مالہم و کذا اذا کان فی بیت المال فضل حمولہ لانه مال المسلمین ولو کان للغنائم او لبعضہم لا یجبر ہم فی روایت السیر الصغیر لانه ابتداء اجارۃ و صار کما اذا لفقت دابة فی معازرة ومع رفیقہ فضل حمولہ و یجبر ہم فی روایت السیر الکبیر لانه دفع الضرر لعمام بتجلیل ضرر خاص - اگر دار الحرب میں امام کے پاس اسقدر بار برداریاں نہ ہوں کہ موال غنیمت لا دوسے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاوین پھر جہون سے واپس لیکر انہیں حصہ رسد تقسیم کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصرہ درسی میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر الکبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جنہیں غنیمت لا دے لجا ئے تو انہیں پر لا دکر دار الاسلام میں لا دے کیونکہ بار برداریاں سے مال کے غازیوں کا ہے اور اسی طرح اگر بیت المال میں زاید بار برداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو یہ صغیر کی روایت میں انہیں جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگ میں کسی کا جائزہ مر گیا اور اسکے ساتھی کے پاس اسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہو تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا اور سیر الکبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کر لگا کیونکہ غار ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے - ولای يجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانه لا ملک قبلہا وفيہ خلاف الشافعی رحمہ و قد بینا الاصل - اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے موال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور اصل بنا و اختلاف کہ ہم بیان کر چکے سو من مات من الغنائم فی دار الحرب فلا حق لہ فی الغنیمۃ ومن مات منهم بعد اخراجہا الی دار الاسلام فنصيبہ لورثتہ لان الارث یجوز فی المملک ولا ملک قبل الاحراز وانما المملک بعدہ وقال الشافعی رحمہ من مات منهم بعد استقرار العزیمۃ یورث نصیبہ لقیام المملک فیہ عنہ و قد بینا ہ - اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اُسکا کچھ حق نہیں ہے کہ تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جائے کہ بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے و احوال سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہریت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہیں - قال ولا باس بان یعلف العسکر فی دار الحرب و یا کلو اعماء و جدہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاظر و قد شرطہا فی روایتہ ولم یشرطہا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغازی و غلابی للاحاجۃ بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیر کلوا

و اعطوا ولا تخلوا بالان الحکم یدار علی دلیل الحاجة و ہو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسه و علت نظره مدة مقامه فیہا و المدة منقطعة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه یستصحبہ فالغندم دلیل الحاجة و قد قسم الیہ الحاجة فی حقیقتہا فیستعمل ثم یردہ فی الغنم اذا استغنی عنه و الدابة مثل السلاح و الطعام کا تجزؤ اللحم و البسمل فیہ کالنمن و الزيت - اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دین اور انج و غیرہ جو کچھ طعام پاؤں کھاؤں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر روٹ ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہو اور سیر کبیر میں ضرورت بشرط نہیں ہو اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہو تو اس سے اتفلا مباح نہیں ہو مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور جو پاؤں میں ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جائزہ دن کو کھلاؤ اور اسکو لادست لیجاؤ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہو اور دار الحرب میں ہوتا دلیل حاجت ہے کہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جائزہ دن کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لیجاتے ہیں اور انج کی رسد وہاں پہونچنا منقطع ہے تو وجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی انکو اپنے ساتھ لیجاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے پھر جب اسکے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جائزہ حکم مثل ہتھیاروں کے ہو اور طعام سے مراد ماند روٹی و گوشت اور گھنہ اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال و یستعمل الخطب و فی بعض النسخ الطیب - اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لا دین اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو و عطر وغیرہ اپنے کام میں لا دین - و یدہنوا بالبدہن و یوقوا بہ الدابة لمساہ الحاجة لے جمیع ذلک - اور انکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لا دین اور جائزہ کے بیرون میں لگا دین کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ و یقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ و تاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح و قد بناہ - اور جو ہتھیار پاؤں اسکو لیکر اسکے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اسکے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ و لا یجوز ان یتبعوا من ذلک شیا و لا یتمولوہ لان البیع یترب علی الملک و لا ملک علی ما قد مناہ و انما ہوا حاتم و صار کا مباح لہ الطعام و قولہ و لا یتمولوہ اشارۃ الی انہم لا یتبعوہ بالذہب و الفضة و العروض لانه لا یفردوہ الی ذلک فان باعہ احدہم ردائش اے لغنیمۃ لانه بدل عین کانت للجماعۃ و اما الثیاب و المتاع فیکرہ الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجة للاشترک الا انہ لایقسم الامام بہیم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب و الدواب و المتاع لان المحرم یستحب للضرورة فالمرادہ اولی و ہذا لان حق اللہ و محتمل و حاجۃ ہو لا و متیقن بہا فكان اوسلے بالرعایۃ و لم ینکر القسمۃ فی السلاح و لا فرق بحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی تفصیل فان احتاج اکل لایقسم فی التفصیل بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجة الیہ فی فصول الخواج - اور یہ نہیں جائز کہ ان چیزوں میں سے کسی کو محض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ انکو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہے اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا اور قدری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کریں اس میں اشارہ ہے کہ سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہیں فروخت کرینگے کیونکہ سکی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا جو تو اسکے دام لیکر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جن میں ایک جماعت کا حق ہے ہر ایک پر ہے و

شائع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانوروں و شائع کی حاجت پڑے تو امام دارالحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام جو بیع ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجہ اولیٰ مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دابا لاسلام سے مدد آنا امر احتیالی ہے اور جو غازی انھیں موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انھیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمد نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں سے اپنا کام نکالنا مباح ہے اور اگر کل غازیوں کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اسکے اگر بڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت زائدہ میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و ایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منھم معناه فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام نیا فی ابتداء الاسترقاق و اولادہ الصغار لانھم مسلمون باسلامہ جعوا کل مال ہو فی یدہ بقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقۃ الیہ ید الظاہرین غلبتہ او و دیعہ فی یدہ اسلام او ذمی لانہ فی یدہ صحیحہ محترمہ و یدہ کیدہ۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو سنے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تہہ اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی ملک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی مایع اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں اور اس نے اپنے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اسکے قبضہ میں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر لینے مال اسکے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسل و ابو داؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اس کا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اس نے اپنے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فقارہ فی وقال الشافعی رحمہ اللہ لانہ فی یدہ نصار کا منقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار سلطانہا اذ ہوں محلہ دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ و قبل ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما الاخر و فی قول محمد رحمہما و ہو قول ابی یوسف رحمہما الاول ہو کعبہ من الاموال بنا علی ان الید حقیقۃ لا یثبت علی العقار عندہما وعند محمد رحمہما یثبت۔ اور اگر ہم لوگ دارالحرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقول مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقول بھی اسی کا ہو گا کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقول کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دارالحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی سجدہ دارالحرب کے ہے تو درحقیقت اسکے قبضہ میں ہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قتل اور رسول قتل ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول پر اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر سوال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ براہ حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ و ز وجہ فی لانہا کافرة حرمیۃ لا تقبہ فی الاسلام۔ اور اس فرسٹ کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حرمیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ و کذا حملہا فی خلافا للشافعی رحمہما لبقول انہ مسلما تبعا کا المنفصل ولنا انہ جزوہ فی فرق برقما و المسلم محل للتمک تبعا لغيرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لا لعدام الحجر یتہ عند ذلک۔ اور اس عورت کا محل بھی مال غنیمت ہو گا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو محل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائیگا اور اس میں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پائیگا جیسے ہم

یہ غنیمت دارالحرب میں مسلمان ہوا ہے اس کا غیر منقولہ مال

بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر ملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ لکھا فی لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافرین اور انہیں تابع ہوتا ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فی ملانہ لاقتر علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعاً لابل دارہم۔ اور اس کے غلاموں میں سے جسے قاتل کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اُس نے اپنے مولیٰ سے ترک کیا تو اُس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وماکان من مالہ فی ید حربی فہو فی غصبہ کان او ودلیعۃ لان یدہ لیست بحزمتہ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودلیع ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترم نہیں ہے۔ وماکان غصباً فی ید مسلم او ذمی فہو فی غنیمۃ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال محمد رحمہ لایکون فیما قال النبی الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رحمہ الاختلاف فی السیر الکبیرہ و ذکر وافی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رحمہ لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیلک بالاستیلا و النفس لم تقصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بتقویۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکنہ رکفا و اباحت التعرض بعارض شرہ وقد اذبح بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ لانتہان فکان محلاً للتمک ولست فی یدہ حکماً فلم تثبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیرکبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اُس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اُس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اُس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُس کے مسلمان ہو جانے سے منع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اُس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اسکا محترم ہونا ثابت نہوا۔ و اذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلقوا من الغنیمۃ ولا یأکلوا منها لان الضرورة قد ارتفعت والا باحتہ باعتبارہ ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام۔ اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آدین تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جائزوں کو چارہ کھلاؤں اور نہ خود اُس میں سے کھاؤں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اُس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام رده الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا تاج بیج رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔ معناه اذا لم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو وہ اسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم کیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جیسے پاس بیج رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنه انه

لا یرد اعتبارا بالمتلخص۔ اور شافعی رحم سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلخص کے فت متلخص وہ شخص جو بطور چور کے دارالحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنگو قوت منعت نہیں ہو بدون اجازت امام کے دارالحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہو کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لیجائے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گریہ مباح چیز ہے جس پر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہنچا ہے۔ جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورۃ الحاجۃ وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دارالحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلخص لانه کان احق بہ قبل الاحراز فلما بعدہ۔ بخلاف متلخص کے کہ اس نے جو کچھ زیادہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اسکا ستنی تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے۔ پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ وبعده القسمۃ تصدقوا بہ ان کا نوا ان علیہا و اتفقوا بہ ان کا نوا محلیہ ہے اور اگر دارالحرب میں یہ غلہ امام نے ان میں تقسیم کر دیا تھا (بھیر دارالحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود قائل ہوں نصیب کے ہوئے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دین۔ کیونکہ دارالحرب کی تقسیم بجا ضرورت کے تھی اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ بقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اسکو رد نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھا دے۔ لانه صار فی حکم اللقطۃ تغذی الرمد علی الغنائین۔ کیونکہ یہ غلہ لفظ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہو غلہ انھوں نے غنیمت میں واپس کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا۔ فان کا نوا اتفقوا بہ بعد الاحراز ترد قیمۃ الے المغنم ان کان لم یقسم۔ بھیر اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے خود ان نفع اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت میں واپس کر دین بشرطیکہ دارالحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بقیمۃ والفقیر لاشئ علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دارالحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تو نگر برد جب ہے کہ جو بچا ہو غلہ خراج کر ڈالا ہے اسکی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اسکی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا۔ یعنی اگر بچا ہو غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خراج میں لا دے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خریدا۔

فصل فی کیفیۃ القسمۃ۔ یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان صد خمسہ وللرسول استثنیٰ الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ ایام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان صد خمسہ الایہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ استثنیٰ کیا۔ یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن اسبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔ الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول سب میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعۃ اخماس بین الغنائین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیون میں اسطرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیون کے ہیں۔ لہذا علیہ السلام قسمہا بین الغانمین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلہ۔ ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اسہم سے دو حصہ اور پیادل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے۔ وقال للفارس ثلثہ اسہم وهو قول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہیں
اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ رحمہ کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر رضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیادل کو ایک حصہ ہے روایت
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے لیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہیں
اور پیادل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لہذا روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیے اور پیادل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ ورواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے۔ یعنی لڑائی میں جہد
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثہ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین
پیدوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لہذا للکر و الفر و الثبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لا غیر۔ اور پیادل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا۔
یعنی پیدل جان ہر وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اسنے فوراً
حملہ کر کے دشمن کو بھگا یا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا۔
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت کا مستحق ہے
ولابی حنیفہ رحمہ روی ابن عباس رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابو حنیفہ
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیے اور پیادل کو ایک حصہ دیا۔
ف۔ لیکن ابن العمام رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رحمہ سے غریب ہے یعنی پالی نہیں جاتی ہے بلکہ اسحق بن راہوی نے اسناد
میں اسکی خلافت روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضیل بن غزوہ ان ثنا الجحاج عن ابی صالح عن ابن عباس رحمہ قال اسہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیے اور پیادل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وردی نحوہ بطریق اخر عنہ ضعف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اسپر خرم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
فعل متعارض ہوئے۔ ایک وہ کہ ابن عمر نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول و صحیح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و
روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف و دہم و حرج سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الے قولہ۔ یعنی
جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ اور فعل سے استدلال اور معارضہ

کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہر فن۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے۔ بالجلہ مصنف رحم کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماقول ہو کہ کیفیت و قدر دی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہ دھانڈا خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا فن۔ اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا۔ اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اجبت و اقویٰ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ و اذا تعارضت روایاتہ ترجح روایتہ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی فن۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقویٰ ہیں پھر معارفہ ندارد ہوا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ و ابن عمر قالا ثنا عبید اللہ عن تافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو یزید اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بکر وغیرہ نے ابن عمر سے اسکی خلافت روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکی خلافت مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ سہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک ائبت ہیں۔ پھر ثابت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنا عبید اللہ بن عمر الخ و ججاج بن منہال ثنا حماد بن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے پس اگر دوسری روایت جہمین سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے نسبت اسکے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کرد فر زیادہ ہے تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکرو والفرس جنس واحد فیکون غداؤہ مثل غدا الرجل فیفضل علیہ سہم ولا نہ لغدرا اعتبار مقدار الزیادۃ لغدرا معرفتہ لیدار الحکم علی سبب ظاہر و للفارس سہبان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاق علی ضعفہ۔ اسواسطے کہ آگے بڑھ کر حلہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے۔ علم کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے نسبت سوار سے روائی کا دو چند نفع ہے تو پیدل۔ اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا مستعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا پیدل سے سوار کے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچانا مستعذر ہے تو تاہم ہر سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں

اور سب ظاہر ہیں ایک اسکی ذات اور دوسرا اسکا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولایسم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لفرسین لما روی ان ابی بنی علیہ السلام اسہم لفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول مالک شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ مٹ۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔ چنانچہ ابو عمرہ بشیر بن عمر ابن معن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور کچھوں سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلًا۔ ولان الواحد قد یبغی فیحتاج الی الآخر ولہما ان البراء بن اوس قادراً علیہ ولم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تنہا جاتا ہے دوسرا گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ براء بن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا۔ یہ حدیث غریب ہے بلکہ اسکے برعکس واقعی نے منازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء بن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے اور امام مالک نے موطن میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ مٹ۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہے اگرچہ اذاعی نے اسکو کچھوں سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جتنا نام سکیب و ضرب و مرجع تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مٹ۔ ولان القتال لا یحقق لفرسین دفعة واحدة فلا یكون سبب الظاہر مفضیاً الی القتال علیہما فیسہم لواحد۔ اور اسواسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک باہکی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہواں ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا۔ ولہذا لا یسم ثلثہ افراس و ما رواہ محمود علی التوفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سمین و ہوراجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نقل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے و البراذین و العتاق سواہ لان الارباب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ و من رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم و اسم الخیل یطلق علی البراذین و العتاق و البھین و المقر اطلاقاً واحد لان العربی ان کان فی الطلب و الحرب اقوی فالبراذون اصبر و الین عطف افقی کل واحد ینہما منفعة معتبرة فاستویا۔ اور دو غلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلا تا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و من رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور تمہارا گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہوا و جبکہ فقط باب عربی گھوڑا ہو سبب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا مقابل کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ غلے گھوڑے میں حیثیت زیادہ ہے کہ وہ شقت فوب برداشت کرتا اور موٹا کازم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک سبب منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ و من دخل دار الحرب فارسان ففرسہ استحق سہم الفرسان و من دخل راجلاً

اُسکی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولایسہم لمملوک ولا امرأه ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولكن یرضی لهم علی حسب ما یری الامام لما روی انه علیه السلام کان لا یسهم للنساء والصبیان والبعید ولكن کان یرضی لهم ولما استعان علیه السلام بالیہود علی الیہود لم یعطهم شیاً من الغنیمۃ یعنی انه لم یسهم لهم ولان الجہاد عبادة والذمی لیس من اہل العبادة والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولہذا لم یحقما فرضہ والبعید لا یکنہ المولے ولہ منع الا انه یرضی لهم تحریراً علی القتال مع اہل ہر اخطا رہتہم والمکاتب بمنزلۃ البعید لقیام الرق وقوتہم عجزہ فینعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم البعید انما یرضی لہ اذا قاتل لانه دخل خدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضی لہا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لہا عاجزہ عن حقیقۃ القتال فیقام ہذا النوع من الاعانتہ مقام القتال بخلاف البعید لانه قادری حقیقۃ القتال والذمی انما یرضی لہ اذا قاتل او دل علی الطريق ولم یقاتل لان فیہ منفعتہ للمسلمین الا انه یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعتہ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانه جہاد والا ول لیس من علم ولا یسوی بینه و بین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگا یا جائیگا لیکن بطور کھانے کے انکو جبکہ امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ وہ بت پرست تھے۔ رواہ سلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر کے یہودیوں پر مہربانہ کچھ یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے انکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والاقدی باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کا فریضہ عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مہربانہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور کچھ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اُسکا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اُسکو اختیار ہے کہ اُسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہیں کیونکہ اُسکے رقیب قائم ہے اور شاید کہ دم او اسے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اُسکا مولیٰ اُسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی خدمت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اُسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیوں کے حصہ سے زیادہ ہی دیا جائیگا اور اگر اُسنے مرگ قتال کیا تو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچا یا جائیگا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائیگی۔ واما الخمس فیتقسم علی ثلثۃ اہم سہم للامامی وسہم للمساکین وسہم لابن السبیل یدخل فقیر وذوی القربی فیسہم ولقیدیون ولا ینفع اے اغنیائہم وقال الشافعی رحمہم خمس الخمس لیتوی فیہ غنیمہم وفقیرہم ولقیمیہم منہم لئلا یکرہ مثل خطہ الاثین ویكون لبنی ہاشم وبني المطلب دون غیرہم لقولہ تعالیٰ ولذی القربی من غیر فصل بین لغنی وفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعۃ الراشدین رضی اللہ عنہم علی ثلثۃ اہم علی نحو ما قلناہ وکفی بہم قدوۃ وقال
 علیہ السلام یا معشر بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ لکرہ لکم غسالۃ الناس واولیٰ ما ختم وعوضکم لہما خمس خمس
 والعوض انما ثبت فی حق من غلب فی حقہ المخصوص بہم الفقراء والنبی علیہ السلام بطلانہم للنصرۃ
 الا تری انہ علیہ السلام علی فقال انہم لم یزالوا معی بلذا فی الجاہلیۃ والاسلام وشک بین اصحابہ دل
 علی ان المراد من النص قرب النصرۃ لا قرب القرابتہ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین
 حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یمینوں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن ابیسیل کے لیے
 جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور تو اگر اہل قرابت کو نہیں
 دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انہیں تو اگر وہ
 فقیر برابرین اور یہ ال ان سب لوگون میں عورت سے مرد کو دو جند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں
 صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملیگا یعنی بنو عبد شمس اور بنو نوفل کو نہیں ملیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ
 نے فرمایا ولذی القربی لینے اور صاحب قرابت کے واسطے ہر پیر صاحب قرابت سبکو شامل ہر کوئی تفصیل تو اگر محتاج
 کی نہیں ہر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم جمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح حصوں
 پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انھیں کی پیشوائی ہو کہ کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے اگر وہ بھی ہاشم
 تھا اسے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا سیل پھیل کر وہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تکو خمس غنیمت
 کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کمافی الصحیح۔ اور عرض انھیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جبکہ حق میں اصل سو فیصد ثابت ہوا اور وہ
 محتاج لوگ جن دینے اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچل ہے لہذا انکو
 غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا (اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ
 بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
 کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد و
 النسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے۔ راہ بیان کہ آیت
 میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ دے اس کے رسول اور صاحب
 قرابت اور یمینوں و مساکین و ابن ابیسیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا صنف نے ذکر فرمایا۔ قال فما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس فانا
 لاقتلح الکلام تبرکاً باسمہ وسم اللہ علیہ السلام سقط مہوتہ کما سقط لصفی لانہ علیہ السلام کان یخضع برسالۃ ولا سائر
 بعدہ و لصفی شے کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع اوسیف وادجارہ وقال الشافعی
 یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ و الحجۃ علیہ ما قد سناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور
 پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی
 وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے
 مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہوئی اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہیں
 لیا اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے لے لے
 لے اور بنی اندر زہرہ باتلو اور یقینی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے غلام زہرہ دیا جاتا

گرائے قول پر حجت وہ جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہی اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ انہیں سے کسی نے نہیں یا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مگر وہم ذوی القربی کا تو استحقاق فی زمن النبی علیہ السلام بالنسبة لما روئیا و بعدہ بالفقر قال ابیہ الضعیف، حصہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی: حصہ الفقیر منهم ساقط ایضا لما روئیا من الاجتماع ولان فیہ معنی الصدقة نظر الی المصروف فمحرم کما یحرم العمالہ وجہ الاول وقیل ہوا الاصحاب ردی ان عمر رضی اللہ عنہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الانعیار اما فقرا وہم یدخلون فی الاہتناء الثالثة۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہی اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط بدلیل اس اجتماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہوا) نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بیجا نامصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر باغی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا ال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور محکم وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقرا اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تو گروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہوا اور رہے فقرا اہل قرابت تو وہ بھی یمینوں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں۔ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و اذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب فغیر اذن الامام فاخذوا شیا لم یخمس لان الغنیمۃ ہوا فخذ قہراً و غلبۃ لا اختلاساً و سرقة و الخمس و غلبۃ ہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام فغیرہ روایات و المشہور انہ یخمس لانه لما اذن لہم الامام فغیرہ نصرتہم بالامداد فصار کالمنعہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہراً و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکان و جوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی بااجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کیے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے انکی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جنکو قوت نصرت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعت لہا منعة فاخذوا شیا یخمس وان لم یاذن لہم الامام لانه باخذ قہراً و غلبۃ ولا ینحجب علی الامام ان یصرہم اذ لو فذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانه لا یحجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت نصرت حاصل ہو اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو انہیں سے پانچواں حصہ لیا جائیگا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہراً و غلبہ ہو تو غنیمت ہوا اور اسلئے کہ امام پر انکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر انکی مدد گاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک یا دو آدمیوں کے کہ انکی مدد گاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التفصیل۔ یہ فصل تفصیل کے بیان میں ہے۔ نقل یعنی زائد ہے اور تفصیل وہ مال جو امام کیسکا حصہ پر زائد رہے کہے۔ قال ولا یاس بان نیفل الامام فی حال القتال ویخرج علی القتال فیقول ۹

من قتل قتیلاً فله سلبه ویقول للسریر قد جعلت لکم الربیع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحریض
مندوب الیه قال اللہ تعالیٰ یا ایہا النبی حرص المؤمنین علی القتال و هذا النوع تحریض ثم قد یكون التنفیل
بما ذکر وقد یكون بغيره الا انه لا ینبغي للامام ان یعمل بكل الماخوذ لان فیہ ابطال حق العکل فان فعله
مع السریرہ جائز لان التصرّف الیه وقد یكون المصلحہ فیہ۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کا فرون سے قتال
کی حالت میں تنفیل کر کے انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسے کسی کا فرقتل کیا تو مقتول کا سامان اُسی کے واسطے
اور جس جھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اُس سے یون کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ کھانے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے
واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی و لانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد
آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی
لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہو جائے گی
جھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ نصرت کا احتیاج
اُسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ینفل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت
دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کر سکتا۔ لان حق الغیر قد تاکد فیہ بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے
اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الامین الخمس۔ باستثنائے خمس کے فتن۔ یعنی امام کو یہ اختیار
نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچواں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لاق للغنائین فی الخمس۔ کیونکہ پانچواں حصہ میں غازیوں
کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذ لم یجعل السلب للقاتل فهو من حبلۃ الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سوار وقاتل
الشافعی رحم السلب للقاتل اذا کان من اہل ان یسہم لہ وقد قتلہ مقبلاً لقولہ علیہ السلام من قتل قتیلاً فله
سلبہ والظاهر انہ لعصب شرع لانه لعنہ ولان القاتل مقبلاً اکثر غنائم فیخص بسلبہ اہلار اللغات وینہ
وہم غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیکسب قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام
لجیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس الامک و ما رواہ یحییٰ بن فضال عن الشریع
و یحتمل التنفیل فحکمہ علی الثاني لما رویناہ و زیادۃ الغنائم لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور واضح ہو کہ اگر
مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر
ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس مال سے ہوگا اسکو حصہ دیا جائیگا اور اُسے کافر
مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر نے پر متوجہ تھا تو اسکا سامان قاتل کے واسطے ہے ایسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے
کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور ایسے کہ قاتل نے جب ایک سامان سے متوجہ
ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسے بہت فائدہ پہونچا یا پس اسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے
درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم
کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن سلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے
واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اسقدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتوں کو محمل ہے ایک
یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث جبیب ابن سلمہ کی وجہ سے ہم کہ تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور ہر قاتل
کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے فتن۔ لہذا سامان لانے والے کا ذکر تھا کہ شافعی کے نزدیک

سامان کا استحقاق دیتا ہو حتیٰ کہ اگر بھائے کا فرکہ یا کسی کام میں مشغول یا سیرتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن بغنی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دیکھا کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اسوجہ سے ہم نے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن بیعتی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہو اور اسی پر حکم قرار پایا فہم دائرہ تنائے اعلم۔ م۔ و السلب ما علی المقتول من ثیابہ و سلاخہ و مرکبہ و کذا ما کان علی مرکبہ من تسرح و الالہ و کذا ما سمع علی الداہیہ من مالہ فی حقیبۃ او علی وسطہ و ما عدا ذلک فلیس بلسب و ما کان مع غلامہ علی داہیہ اخری فلیس بلسب ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما ثبت بعد الاحراز بدارالاسلام لما من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصباہا مسلم و استراہا لہ لہ و طہلہ و کذا الی سبھا و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد رحمہ لہ ان یطأ یا ویسبھا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما ثبت بالقسۃ فی دار الحرب و بالشرا من الحربی و وجوب الضمان بالاطلاق قد قبل علی ہذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و رکاب وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خارجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہو اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہو اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہو نیز واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور بری مال نفس کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہو گئی کہ یہ مال دار الاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھو کر یا پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھو کر یا پائی اور بذریعہ حیض کے اسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وٹھی کرنا یا اسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (و مالک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اسکو جائز ہے کہ اس سے وٹھی کرے یا اسکو فروخت کرے کیونکہ اپنے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کا فر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء الکفار

باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب الترك علی الروم فجویم و اخذوا اموالہم ملکوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح و ہو السبب علی ما بنیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر انکو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سب ملک بھی ہو چکا ہے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترك حل لنا ما ینحدہ من ذلک اعتبارا بامر الاکھم و اذا غلبوا علی اموالنا و لعلنا ذبا لہ و احترزوا بامرارہم ملکنا و قال الشافعی رحمہ لہ لیکونہما لان الاستیلاء مخطوۃ بتمامہ و انتہاء و لا یختص سبب الملک علی ما عرفت من قاعدۃ الحشم۔ ان الاستیلاء و رد علی مال مباح فینقذ سبب الملک و دفعنا لاحتاجۃ المکلف کا استیلاء سبب علی

اموالہم و ہذا لان العصۃ تثبت علی مساقاة الدلیل ضرورتہ ممکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد
مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار علی الحبل حالاً و مالاً و مظهر
لغیرہ اذا صلح سبباً لکرامۃ تفوق المالک و ہوا الثواب الاجل فانک بالمالک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ
تاریوں پر غالب ہوئے تو تاریخوں نے جو کچھ روپیوں سے لیا ہو وہ حکومتا تاریخوں سے چھین لینا جائز ہو جیسے تاریخوں
کی دوسری املاک ہلکو چھین لینا جائز ہو اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لگے
تو دے انکے مالک ہو جائیں گے (اور یہی مالک واحد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا منوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں پورا دیں اور
جو امر منوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہر چنانچہ انکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح
پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ انکے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ
جو ہتھنہ کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے ہر چہ جب
کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہو گا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہو اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
سبب سے منوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر راست کا سبب ہو لینے آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک
کے حق میں تیرا کیا گناں ہے۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم
واموالہم الاچہ۔ یعنی یہ مال ان ہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا
کہ صحابہ ہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
خارج ہو گئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگر چہ فی الحال اسکے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیروں میں کھاتا ہو تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
غلبہ کرنے سے اسکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم فی الارض لینے اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں
تو ممکن نہیں جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اسکا مال محترم ہے لینے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا
تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے ہر چہ کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ و قبضہ جب ہی پورا ہو گا کہ کفار اپنے ملک میں پورا دیں لہذا اگر لوگ جانے سے
پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر اسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہو اسکو واپس دی جائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ
ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہو گا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ وہ
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہو اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ ہمیں نفع زیادہ ہو جیسے
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں ناز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن ناز کا ثواب اس سے زیادہ اسکو
حاصل ہو گا تو غصبی زمین کی ناز جب ثواب جہل کی مستحق ہوتی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا لہذا اگر مسلمان کو
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدوا المالک
قبل القسمۃ فہی لہم بغیر شئ وان وجدوا بعد القسمۃ اخذوا بالقیمۃ ان اجوا القولہ علیہ السلام فیہ ان وجدہ قبل القسمۃ
فہو ملک بغیر شئ وان وجدہ بعد القسمۃ فہو ملک بالقیمۃ ولان المالک القیم زال ملک بغیر رضاہ فان لہ حق الاخذ

نظر الہ الا ان فی الاخذ بعد القسمه ضررا بالماخوذ منه بازالۃ ملک الخاص فیاخذہ بالقیمۃ ليعتدل النظر من الجانبین
والشرکۃ قبل القسمۃ عامۃ فیقول الضرر فیاخذہ بغیر قیمۃ۔ پھر اگر ان مالوں پر سلمان غالب ہوے پھر مالکون نے تقسیم
سے پہلے انکو پایا تو دے لوگ مفت اپنے اپنے مالوں کے لیے لینے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لین
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے
ہو اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہو۔ رواہ ابی نعیم والدارقطنی والطبرانی والطحاوی وینا
نعمان بن عبدہ ابوداؤد باسناد حیدر سلا۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اسکی رضامندی کے ناقض غلبہ
کفار سے زائل ہوئی تو اسکا لحاظ کر کے اسکو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد یعنی میں جس غازی کے حصہ
سے تیار ہو اسکو ضرر پہونچ گیا کیونکہ اسکی ملک خاص زائل ہوئی ہے لہذا قیمت دیکر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے
ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہو تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہو گا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار الحرب
تاجر فاشتری ذلک واخرجه الی دار الاسلام فمالک الاول بالخیار ان شاء اخذہ بالثمن الذی اشتراه
وان شارتکہ لانه متضرر بالاخذ مجانا لا تری انه قد دفع العوض بمقابلۃ فکان اعتدال النظر فيما قلنا ولو
اشتراه بعرض یاخذ بالقیمۃ العرض ولو وہو مسلم یاخذہ بالقیمۃ لانه ثبت لہ ملک خاص فلا يزال الا بالقیمۃ
ولو کان مغنوما ہو مثل یاخذہ قبل القسمۃ ولا یاخذہ بعد ہا لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موہوبا
لا یخذه لما بینا وکذا اذا کان مشتری بثلثہ قدر او وصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جبکو حربی نوٹ
لے گئے ہیں انہیں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے ان داموں کے عوض
سے لے بخنہ کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کہ نہیں دیکھتے جو کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا
ہو تو انصافی نظری میں اسکو ہونے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے اس
اسباب کی قیمت کے عوض خریدے اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعض قیمت اسکو لے لے کیونکہ اس
سلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کیجا جائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل
کیا حالانکہ یہ مال شلی ہے (یعنی سونا چاندی گہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ
اسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ
ہے اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس شلی کے عوض اسکے مثل چیز و مقدار و صف میں بکس ان دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں
لے سکتا۔ قال فان امر وعبدا فاشتراه رجل واخرجه الی دار الاسلام ففقت عینہ واخذ رثما فان المولی یاخذہ بالثمن
الذی اخذ بہ من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا یاخذ الارش لان الملک فیہ صحیح فلا اخذہ بثلثہ
وہو لا یغید ولا یحط شئی من الثمن لان الاوصاف لا یقابلہا شئی من الثمن بخلاف الشفیعۃ لان الصفۃ لما
تحولت الی الشفیع صار المشتري فی ید المشتري بمنزلۃ المشتري شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیہ کما فی
الغصب اما ہننا الملک صحیح فافترقا۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام
میں لایا پھر کسی نے اسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولائے اول اسکو لینا چاہے تو بخیر
دارین کو لے سکتا ہے چھنے کو اسنے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر
ہو اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنی اسنے اپنی ملک
میں نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بیفائدہ ہے پھر واضح ہو

کہ آنکھ بھونکنے کے سبب دامون میں کچھ کم ہو گا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں دامون میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت
شفیعہ سے خلاص ہو اس واسطے کہ صفیہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد
کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہو کرتی ہے کیونکہ ملکیت تمام
نہیں ہے اور بیان جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ و ان اسر و اعبدا فاشترایا
رجل بالغ درہم فاسر وہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشترایا رجل آخر بالغ درہم فلیس للموہ الا اول
ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر وارد علی ملکہ والمشتري الاول ان یاخذ من الثانی بالثمن لان
الاسر وارد علی ملکہ ثم یاخذہ المالك القیم بالقیم ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فی اخذہ بہا وکذا اذا کان
الماسور منہ الثانی غائب فلیس للموہ الاول ان یاخذہ اعتبارا بحال حضرت۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو
کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لینے دارالاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اُس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دارالحرب
میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اُسکو ہزار درہم کو خرید لیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے مشتری سے اس
غلام کو لبوض دامون کے لئے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری
سے لبوض دامون کے لئے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے
کہ چاہے دہ ہزار کر لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کر پڑا ہے تو مالک اول دونوں دامون کے عوض لیکھا اور
اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی چاہی
میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اهل الحرب بالغائبہ مدیرینا واهیات اولادنا وکتابینا
واحرارنا وملك علیہم جمیع ذلک لان اسبب التما یقید المالك فی محله واخل المال المباح واخل معصوم
بنفسہ وکذا من سواه لانہ ثبتت الحریۃ فیہ من وجہ خلاف رقابہم لان الشریع اسقط عصمتہم جزا علی جرائم
وجعلہم ارقاء ولا جانیۃ من ہولاء۔ اور کفار ہمیں غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے
ہیں اور ہم اُن پر غالب ہو کر اُن کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سب ملکیت کا قائمہ اپنے محل میں دیتا ہے اور
محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ انہیں
ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلات رقبۃ کفار کے کیونکہ اُن کے کفر کی سزا میں شرع نے اُنکی عصمت ساقط کر کے انکو ترقی
کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ واذ ابوق عبد مسلم فدخل الیہم فاقضوہ لم یملکوا عند ابی حنیفۃ
وقالا یملکونہ لان العصمۃ بحق المالك لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام لمکواہ ولہ انہ ظہرت
یدہ علی نفسہ بالخرج من دارنا لان سقوط اعتبارہ بالتحقق ید الموہ علیہ تمکینا من الانتفاع وقد زالت
ید الموہ فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للملك بخلاف المتردد لان ید الموہ باقیۃ لقیام
ید اہل الدار فمنع ظہور یدہ واذ الم یثبت المالك لہم عند ابی حنیفۃ ج یاخذہ المالك القیم بغیر شئی موہو یا کان
او مشتری او معنوا قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یودی عوضہ من بیت المال لانہ لا یکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغائب
وتعذر اجتماعہم فلیس لہ علی المالك جعل الا بقی لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان
غلام بھاگ کر دارالحرب میں داخل ہوا اسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک ہو گئے اور صاحبین
نے کہا کہ مالک ہو جائیگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اُس پر قائم ہوتا ہے حالانکہ بیان قبضہ نازل
ہو گیا ولہذا اگر اسکو دارالاسلام سے پکڑ لیا جائے تو بھی مالک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے پکڑ

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اُس پر مولیٰ کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولیٰ اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا عمل نہیں رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا بھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہو گا کیونکہ اُس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لیے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے اُسے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا بھرجب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافرون کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اُس کو مفت لے لیا خواہ کافرون سے اُس کو کوئی بطور ہبہ لادے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیا مگر جسکے حصے سے لیا ہے بیت المال سے اُس کا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دو ہرانا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اُس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مال قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اُس نے اپنے واسطے کیا اس لیے کہ اپنی زعم میں اُس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا۔ اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ وان ندبیر الیہم فاخذوہ لکلوہ لتحقق الاستیلاء واذلایہ للبعیہ و لتطهر عند الخرج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافرون کے یہاں چلا گیا اور انھوں نے اُس کو پکڑ لیا تو اُس کا مالک ہو جائیگا کیونکہ مال سباح پر غلبہ پایا گیا اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ و ان اشتراہ رجل وادخلہ دارالاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لہا بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انھیں دامن کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں ہشتی کا ضرر ہے۔ فان ابی عبد الیہم و ذہب معہ بفرس و متاع فاخذہ المشركون ذلک کلمہ و اشتري رجل ذلک کلمہ و اخرجه الی دارالاسلام فان المولى یاخذہ العبد بغیر شئ و الفرس و المتاع بالثمن و ہذا عند ابی حنیفہ۔ و قال یاخذہ العبد و ما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالہ الاجتمع بحالہ الانفراد و قد بینا الحكم فی کل فرد۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافرون نے اُس کو مسمومہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُسے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مولیٰ سے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو دامن کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مسمومہ گھوڑے و اسباب کے دامن کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور تنہا ہر فرد کا حکم پہل بیان کر دیا۔ یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں بھی حکم ہے تو مسمومہ گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی حکم ہے۔ و اذا دخل الحربی دارنا بامان و اشتري عبدا مسلما وادخلہ دارالحرب عتق عند ابی حنیفہ۔ و قال لا یعتق لان الازالة کانت مستحقة بطریق معین و ہو البیع و قد اقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفہ رحمہ ان یتخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط و ہوتا بن الدارین مقام العلۃ و ہو الاعتاق تخلصا لہ لما یقام معنی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا سلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لیکرے ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک وہ داخل ہوتی ہے آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہو گا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر لینے بطور بیع کے واجب تھا۔ یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اُسے دام حربی کو دیتا ہے۔

(ع-) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اسکے قبضہ میں ملوک رہ گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے ٹھکان واجب ہے تو شرط کر لیے دو دن ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی اگر وہ کرنا تاکہ غلام مذکور اسکی ذلت سے جھوٹ جائے جیسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اسکا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حصص گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں۔ تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کا حق سے جھوٹے۔

و انما اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا و نظر علی الدار فوحر و کذلک اذا خرج عبید ہم الے عسکر المسلمین فہم احرار لما روی ان عبیدامن عبید الطائف اسلموا و خرجوا الے رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتہم و قال ہم عتقار اللہ و لانہ احرز نفسه بالخروج الینا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعہ المسلمین اذا نظر علی الدار و اعتبار یدہ او الے من اعتبار یدہ المسلمین لانہا سبق ثبوتہا علی نفسه فالحاجۃ فی حقہ الے زیادہ توکید فی حقہم الے اثبات الید ابتداء فکان او الے۔ اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہین تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہو اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آ گئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آ گئے تھے تو اپنے انکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و البیہقی و الطبرانی و درود ابو داؤد و مسند۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے معذور ہو گیا اور اسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اسکے کہ مسلمانوں کا اُس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتداء سے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ او الے ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لیکر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اسکو غدر و خیانت بدائین ہے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یکل لہ ان تعرض لشیئی من ہولہم ولا من دمالہم لانه ضمن ان لا تعرض لہم بالاسکتیان فالتعرض بعد ذلک یكون غدرا و الغدر حرام الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذوا موالہم او حبسہم او فعل غیرہ بعلم الملک و لم یمنعہ لانہم ہم الذین نقضوا العهد بخلاف الایسر لانه غیر مستامن فیما یشاء التعرض وان اطلقوا طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اسکو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مانوں یا جازن سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجل حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ انکے اموال چھین لے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امان کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اسکو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اسکو اپنی فوٹی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذ شیا و خرج بہ ملکہ ملک

مختلور اور وود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک جنباً فیہ فیومر بالتصدق
 بہ و ہذا لان الحظر لغیرہ لایمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے
 غدر کر کے انکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اسکا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر
 ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک جنبت پیدا کر دیا تو اسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا
 اور یہ اسواسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جائے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء
 الکفار میں بیان کر چکے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اذ ان ہو جریا او غصب
 احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن المحرک لم یقض لواحد منهما علی صاحبہ بشئی اما الاوانۃ فلان لقضاء
 یعتد بالولایۃ ولا ولایۃ وقت الاوانۃ اصلاً ولا وقت القضاء علی استامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما
 مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکاً للذی غصبہ و استولی علیہ
 لمصادقۃ ما لا غیر معصوم علی ما بیناہ و کہ ایک لوگ تاجر بین فعلاً ذلک ثم خرجا استامنین لما قلنا۔ اگر مسلمان
 دار الحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اسکو اُدھار دیا یا محسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے
 دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام میں
 آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت میں اسواسطے کچھ حکم نہ ہوگا کہ حکم
 قاضی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی
 اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی استامن نے
 اپنے گزشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام
 کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہو گئی جبکہ غصب کر کے وہ اسیر غالب ہو گیا کیونکہ اسکا
 غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنی دار الحرب کے لوگ اور انکا مال اور
 وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے) اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لیکر چارے پہا
 آئے (اور ہمارے قاضی کے بیان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کریگا کیونکہ حکم قضاء باعنا دولایت ہوتی یعنی قاضی
 کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہان حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب جو وہاں قاضی
 کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لیکر
 آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قضی بالہین بینما ولم یقض بالغصب اما المدائیۃ فلانہا وقت صحیحہ لو ہو علیہما
 بالتراضی والولایۃ ثابتہ حالۃ القضاء لا التزاماً لهما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملک ولا جنبت
 فی ملک الحربی حتی یومر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان
 قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنی قرضہ راد کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح و قرضہ
 ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں
 نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکور بالا ہو کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے
 حربی کے مال مضمون کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اسکو بھرنے کا حکم دیا جائے۔ و اذا دخل
 المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیاً ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا
 انہ ملک واما الامر بالرد و مرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد المالک لایقارنہ من المحرم و ہو لنقض العہد۔ اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دارالاسلام میں آئے تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اس کا مال مغلوبہ واپس کر دے مگر قاضی اسپر حکم نہیں کر گا پس قاضی کا حکم کرنا تو اسی درجہ سے آج جو اہر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہو گیا اور ہر مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کرے تو یہ ہوجے کہ ملکیت بطور فاسد ہو گئی کیونکہ نقض عہد و حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذ دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطأ او الكفارة في الخطأ اما الكفارة فلا تطلق الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالاحراز بدارالاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا يجب القصاص لانه لا يمكن استيفاء الامنة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العمد لان الحواقل لا تعقل العمد وفي الخطأ لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباین الدارين والوجوب عليهم على اعتبار ترکہا اگر وہ مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر وہ ان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر قتل کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مدگار برادر کو نہیں اٹھا دیگی اور خطا کی صورت میں اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہوتا ہر دلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الہی میں قتل خطا میں مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا من قتل مؤمنا خطأ فتورقبة مؤمنه الیہ یعنی جسے کسی دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو اسپر ایک دوسرے پر ردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اسپر ایک پر ردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔ اور یہاں دیت واجب ہونے پر قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جاتی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لیکر جانے سے باطل نہ ہوئی کہ تو اس کا خون رائیگان ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی۔) اور قصاص اس وجہ سے لازم ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام و جماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمدہ قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مدگار برادری قتل عمد کا جرم اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا و ارکی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے۔ تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ وان کاننا اسیرین فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجرا سیرا فلا شيء على القاتل الا الكفارة في الخطأ عند ابی حنیفہ رحمہ و قالانی الا سیرین الدية في الخطأ والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بنیاء واستناع القصاص لعدم المنعة ويجب الدية في ماله لا قلنا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان بالاسر صار تبعاً لهم بصیرورة مقهورانی ایدیم ولہذا بصیر مقیم باقامتہم و سافر الاسر هم فی بطل بہ الاحراز اصلاً وصار کاسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالكفارة لانه لا کفارة فی العمد عندنا اور اگر دونوں مسلمان جو دار الحرب میں داخل کیے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جا کر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اسکے کہ اگر قتل بظلم ہو تو کفارہ واجب ہے اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی خواہ قتل بظلم ہو یا بعد اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص منقطع ہونا اس وجہ سے

کہ منت نہیں ہو اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مدگار برادری قتل عمر کا جرمانہ نہیں اٹھائے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ انکے ماتحتوں میں مغلوب ہو اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب مے سفر کو بن یہ بھی مسافر ہو جائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرت قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عامین کفارہ نہیں ہے ورنہ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دو ذوق قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت مخصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ معصفت نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل۔ حربیستان کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل البحر الىنا مستامنا لم يكن ان يقيم في دارنا ولا يقر له الامام ان اقامت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان الحربى لا يكثر من اقامة دائمة في ديارنا الا بالاشتراف او الجزية لانه يصير علينا لم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ولكن من الاقامة البسيرة لان في منها قطع البسيرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فيكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقاتلة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فمؤذى لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما للجزية فيصير ذميا وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہوا تو اسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرما دیا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھے جزیرہ رکھوں گا اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنائے یا جزیرہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص ماسوس اور ہم برائے کا مدگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے میں انداز دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دوازدہ بند ہو جائیگا پس پہنے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل مکھا ہو کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بصلحت جو یہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو لینے پھر اپنے وطن نہیں جائے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہہ یا پھر جب وہ ٹھہرا تو وہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقاما بعد مقال الامام يصير ذميا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگو ہے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا۔ کہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب۔ پھر وہ دارالحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمة لا ينقضى۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیونکہ وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين۔ اور کیونکہ پھر راجا دے حالانکہ اسکو کہنے میں جزیرہ گھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہو خان دخل الحربی دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما للمقام فی دارنا اباجرد الشر لا يصير ذميا لانه قد لیشترها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية سنة مستقبلة لانه يصير ذميا لمجردم الخراج فتعتبر الذمة

من وقت وجوبہ وقولہ فی کتاب فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لقصر تح بشرط الوضیع فیخرج علیہ احکام
جمہ فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام میں داخل ہوا پس اُس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی پس
جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہو پس جب اُس نے خراج کو اپنے اوپر لازم
کیا تو دارالاسلام میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے
خریدی جاتی ہو اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اس کے بعد اُس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج
لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہو کہ
بہر جب اُس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہو کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے
اُس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ بامان
فتزوجت ذمیۃ صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعاً للزوج واذا دخل حربی بامان فترج ذمیۃ لم یصر ذمیۃ
لانہ یکنہ ان یطلق فیرجح الے بلکہ فلم یکن ملتزماً بالمقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر
ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اُس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اُس نے اپنے شوہر کے
تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے
ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہو کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو
واپس جاوے تو اس نکاح سے اُس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیۃ دخل دارنا بامان ثم
عاد الے دار الحرب وترک ودیۃ عند مسلم او ذمی او دینہانی ذمتہم فقد صار ذمیۃ مباحا بالعود لانہ البطل انما
وامانی دارالاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دارالحرب کو لوٹ گیا اور
دارالاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دارالحرب سے
لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہو کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہو اور دارالاسلام میں جو کچھ اسکا مال ہو وہ خطہہ میں ہو
نہ۔ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہو۔ فان اسرا و ظہر علی الدار فقتل
سقطت دیونہ وصارت الودیۃ فیما اما الودیۃ فلا تنافی بدہ تقدیر الان یہ المودع کیدہ فیصیر فیما تبعوا تنقصہ
واما الدین فلان اثبات البید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ سبق الیہ من ید العسائتہ
فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دارالحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اُس کے قرضہ ساقط ہو گئے
اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت تو فی المنی اُس کے ہاتھ میں ہو کیونکہ دارالاسلام میں جبکہ پاس ودیعت
رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہو تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اُس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی
اب رہا وہ قرضہ جو دارالاسلام میں کسی قرضدار پر ہو اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہو کہ اُس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ
کے ہوتا ہو اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا پھر جس شخص پر قرضہ ہو اُسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال
پر پہلے سے ہو تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم ینظر علی الدار فالقرض والودیۃ لورثتہ ولکذلک
اذا مات لان نفسہ لم تھرم مغنوتہ فلکذلک مالہ وذلہ لان حکم الامان باقی فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ
اور اگر یہ حربی مرت قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دارالحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اُسکا قرض و ودیعت جو کچھ دارالاسلام
میں ہو اُس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوئی
تو اُسکا مال بھی غنیمت نہو کیونکہ دارالاسلام میں آنے کے واسطے جو اُس نے امان لی تھی وہ اُس کے مال کے حق میں باقی ہو

لہذا اسکا قرضہ یا ودیعت اسکو یا اسکے بعد اسکے وارثوں کو دایں دی جائیگی۔ قال وما اوجبت المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہوشل الاراضی الی الخرجوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رحمہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولانہ ما روے انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکنزہ عمر و معاویہ ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بباشرة الغنائین وبقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقہ الغنائون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانوں کی معلوتوں میں صرف کیے جائینگے جیسے خرچ صرف کیا جاتا ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ کے ہیں اور انہیں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جو یہ دار ارضی و خراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائیگا بقیاس غنیمت۔ کہ یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس ہجرت سے پہلے لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاویہ نے اہل یمن سے جزیرہ لیا اور یہ سب بیت المال میں لکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا وادہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اس میں سے بظرف رعب کے پانچواں حصہ کا استغناء ہوتا ہو اور بظرف قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے جو یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذ دخل الحرجی وارثا بامان ولہ امرأۃ فی دار الحرب واولاد وصغار وکبار و مال او دینار بعضہ ذمیہ وبعضہ حربیہ وبعضہ مسلما فاسلم ہناتم فہل علی الدار فذلک کلہ فی اما المرأۃ واولادہ الکبار فہل ہر لائم حربیوں کبار و لیسوا با متلع وکذلک ما فی بطنہا لو کان مت حلالا قلنا من قبل واما اولادہ انصغار فلان الغنیمۃ انما یصیر مسلما بتعالا سلام ابیہ اذا کان فی یدہ و تحت ولائہ ومع تباہن الدارین لا یتحقق ذلک وکذا اموالہ لا تقسم بحزرة با حرازہ نفسہ لا خلافت الدارین فبقی الکمل فیا و غنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اسکی زوجہ و اولاد و صغیر و کبیر ہو اور اسکا مال جسمین سے محفوظ کسی ذمی کے پاس اور نہ کسی حربی کے پاس اور محفوظ کسی مسلمان کے پاس و ودیعت رکھا ہو پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا ہے تو اسے دار الحرب سے نکال دیا جائے گا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا پس زوجہ اور اولاد بائع کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ اسکی کفالت کرتا ہے اور اسکی ذمہ ہے تو اس حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بھی غنیمت ہے کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اسکی ماں کا جوہر ہے اور اسی اسکی اولاد و صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہے مگر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہو اور اولاد و صغیر دار الحرب میں ہو تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد و صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان محفوظ کرنے سے اسکا مال محفوظ نہ ہو سکے کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہو اور اسکا مال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جار فہل علی الدار فاولادہ انصغار احراز المسلمون بتعالا لایم لایم کا تو ان تحت ولائہ حین اسلم اذ الدار واحدہ واما کان من مال او دینار مسلما او ذمیہ فہو لہ لانہ فی ید محترمہ و یدہ کیدہ و ما سومی ذلک فی اما المرأۃ واولادہ الکبار فہل قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلا نہ لم یصرف معنوا مالان ید الحربی لیس ید محترمہ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام میں آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوئے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بن گئے کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت میں تھے اسلئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دارالحرب میں ہیں اور اُسکے مال میں سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہے اور اسوائے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں اور اُسکے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اسواسلئے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذ اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلماً عداً او خطیولہ ورنہ مسلماً ہنساک فلا شئ علیہ الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی رحمہ تعالیٰ غلب الدیۃ فی الخطاء وبقصاص فی العمد لانہ اراق وما معصوما لوجود العاصم وھو الاسلام لکونہ مستجباً للکرامۃ ورنہ لان العصمتہ اصلہا المؤمنۃ لحصول اصل الزجر بہا وہی ثابتہ اجماعاً والمقومتہ کمال فیہ لکمال الاستیغابہ فیکیون وصفا فیہ فیتعلق بما علی بہ الاصل ولنا قولہ تعالیٰ فان کان من قوم عدو لکم وھو من فخریر رقبۃ مؤمنۃ الایۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعاً الی حرۃ الفاروا لى کونہ کل الذکور فیتغنی غیرہ ولان العصمتہ المؤمنۃ بالآدمیت لان الادی خلق تحت اعباء تکلیف والقیام بہا بجرمتہ التعرض والاموال تابعۃ لہا اما المقومتہ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوذن بحر الفائم وذلک فی الاموال ودون النفوس لان من شرطہ التماثل وھو فی المال ودون النفس فکان النفس تابعۃ ثم العصمتہ المقومتہ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنع فذلک فی النفس الا ان اشیع اسقط اعتبار منۃ الکفرۃ لما انما وجب البطالہا والمرتد والمستامن فی دارنا من اہل دارہم حکماً لقصدہا الانتقال الیہا۔ اگر دار الحرب میں کئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمداً یا خطا سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت میں اس پر قہر و استغفار فرض ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اسلئے ہے کہ عصمت دراصل گناہ گار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہے یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اُسکے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کرے گا (اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کمال طور پر پرہیز کرے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گناہ گاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پر پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کمال طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو وجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعی رحمہ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وھو من فخریر رقبۃ مؤمنۃ الایۃ یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ مقتول خود مؤمن ہے تو برہد مؤمنہ آزاد کرنا واجب ہے الایۃ پس اللہ تعالیٰ نے برہد آزاد کرنا پوری نراے وجہ قرار دی یعنی لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہے کہ ایک برہد آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت میں فاجر مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا یہی مذکور ہے تو اسکے سوائے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گناہ کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے

کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور اپنی قائم رہے بائیں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جائے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالون میں ہو سکتا ہے جانون میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرنا ہو وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے پس غنہا دینے میں اصل مال ہی اور جان اُسکی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے غنہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ رکھی ہو کیونکہ عورت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منفعت حاصل ہو پس یہی بات جانون میں بھی ہے لیکن شیخ نے کافرون سے منفعت معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافرون کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہے (و علیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی ستمان یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و غنہا ساقط نہ ہوگا) کیونکہ مرتد ستمان جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکما حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصہ یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلماً خطاً لا ولی له او قتل حرباً دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلیہ للامام وعلیہ الکفارۃ لانہ قتل نفساً معصومۃ خطاً فیتعبر بسائر النفوس المعصومۃ ومعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لہ لانہ لا وارث لہ۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطاً سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے بیان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگاری برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کیوں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اُس نے نفس معصوم کو خطاً سے قتل کیا تو اس کا قاتل تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اسکے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ پھر یہ حکم اُس صورت میں ہے کہ اُس نے خطاً سے قتل کیا ہو۔ وان کان عہدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومۃ و القتل عہد والولی معلوم و ہولتھا او السلطان قال علیہ السلام اسلطان ولی من لا ولی لہ وقولہ وان شاء اخذ الدیۃ معناه بطریق الصلح لان جواب العہد و ہوا القود و عینا و ہذا لان الدیۃ النفع فی ہذہ المسألۃ من القود فلہذا کان لہ ولایۃ الصلح علی المال فلیس لہ ان یقول ان الحق للعامة و ولایۃ نظریۃ و لیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض۔ اور اگر اُس نے عہد آہن کیا ہو تو امام کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کرے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اُس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عہد آہن کا موجب قصاص لینا معین ہے پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام اُنکی طرف سے والی ہے اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہے اور منفعت اُنکا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہیں پھر سلطان سبکی طرف سے نائب ہو کر اُس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر و الخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پھر مٹانے والیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے اور آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان

اور محصول گھر دارہ ہر اور کس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہر اور عشرین صرف پیداوار کی دہائی ہر اور چونکہ عشرین معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جسے عشر ہوتا ہے اور جسے خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ قال ارض العرب كلها ارض عشر وہی ما بین العذیب الی اقصی حجر بالیمین بمرہ اے حد الشام و السواد ارض خراج و ہوا بین العذیب الی عقبہ حلوان و سن الثعلبہ و یقال من العث الی عبادان لان النبی علیہ السلام و الخلفاء الراشدین لم یأخذوا الخراج من ارضی العرب ولا بمنزلہ النبی فلا یثبت فی ارضہم کما لا یثبت فی رقابہم و ہذا لان وضع الخراج من بشرط ان یقرأ لہا علی الکفر کما فی سواد العراق و مشرق العرب لا یقبل منہم الا الاسلام او السیف و عمر رض حین فتح السواد وضع الخراج علیہا بحضر من الصحابہ رض و وضع علی مصر حین فتحہا عمرو بن العاص و کذا اجتمعت الصحابہ رض علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہر اور وہ عذیب سے لیکر مین مہرہ کے پھر تک ہر (یہ طول ہر اور عرض مین ریگ روان سے لیکر) حد شام تک ہر اور سواد عراق کی زمین خراجی ہر اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض مین اور ثعلبہ سے لیکر اور کہا جاتا ہے کہ علت سے لیکر عبادان تک طول مین ہر اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہر اور ایسے کہ وہ بمنزلہ فی غنیمت کے ہر تو عرب کی زمینوں مین خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں مین نہیں ثابت ہوگا ہر اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق مین ہوا حالہ کہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی مین اس ملک پر خراج باندھا اور جب عمرو بن العاص نے مصر فتح کیا تو اُس پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے مین اجماع کیا ہر قال و ارض السواد مملوۃ لا لہا بجزوہم لہا و لقرغم فیہا لان الامام اذا فتح ارضا عنوة و قہرا لا ان یقرأ لہا علیہا و یضع علیہا و علی رؤسہم الخراج فبقیۃ الارضی مملوۃ لا لہا و قد قد منہا من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی ملوکہ ہر حتی کہ آنکھ یاہ زمین بیجا اور اس مین نصرت کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہے کہ وہ ان کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور اُن پر اور اُنکی زمین پر خراج مقرر کرے و رضی وہ ان کی لوگوں کی ملوک رہی اور ہم اسکو بابت قسیمہ الغنائم مین پہلے بیان کر چکے۔ قال و کل ارض اسلم لہا او فتحت عنوة و قسمت بین الغنائم فی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر لبق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ و کذا ہوا خف حیث یتعلق بنفس الخراج اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہر فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہر کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق مین عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ مسکین عبادت کے معنی ہن اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ و کل ارض فتحت عنوة فاقرأ لہا علیہا فی ارض خراج و کذا اذا صالحہم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی الکافر و الخراج لبق بہ و مکہ بمخصر من ہذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحنا عنوة و ترک لہا و لم یوظف الخراج۔ اور جو زمین بغیر غلبہ فتح کی گئی پھر وہ ان کے لوگ اُس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہر اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے

کہ خاص کر لیگیا ہو چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور انہیں
خراج نہیں مقرر فرمایا۔ ولی الجامع الصغیر کل ارض تحت عنوة فوصل الیہا ماء الانہار فی ارض خراج
والم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منها عین فی ارض عشر لان العشر تعلق بالارض النامیة وکلوا
بما نھا فیعتبر السقی بماء العشر و بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
نہروں کا پانی نہ پہنچا تو وہ زمین خراجی ہو اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین
عشری ہو کیونکہ عشر کا تعلق پیدا و لذ میں کے ساتھ ہے اور اسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
سینچنے کا اعتبار ہوگا۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا ففی عند ابی حنیفۃ
مستقرة بحیز فان كانت من حیز ارض الخراج ومعناه بقربہ فی خراجیۃ وان كانت من حیز ارض العشر
فی عشریۃ والبصرة عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشی یعطى له حکم کفناء الدار یعطى له حکم الدار
حتی یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرة ان تكون خراج
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وطفوا علیہا العشر فتک القیاس لاجماعہم۔ جسے کسی زمین موات
کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اسکا موقع دیکھا جائے کہیں اگر زمین خراجی
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہو اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہو اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ
سب عشری ہو کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے
جیسے فناء دار کو حکم دار ہی ہوتا ہے مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اسکو
پناہ نہیں جائز ہے اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر عشر باندھا تو انکے اجماع کی وجہ سے قیاس سترک ہوا۔ وقال محمد رحمہ ان
احیا ما بیہ حفر یا وبعین استخراجا او ماء وجلۃ والفرات والانہار العظام الی لایکملہا احد فی عشریۃ و
کذا ان احیا ما بماء السماء وان احیا ما بماء الانہار الی احتضر ما الا عجم مثل نہر الملک ونہر یزدجر فی خراجیۃ
لما ذکرنا من اعتبار الماء ذہو السبب للتمام ولانہ لا یکن توفیق الخراج ابتداء علی المسلم کر یا فیعتب فی ذلک
الماء لان السقی بماء الخراج دلالة التواضع۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ
نکالا تو اس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ
زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر باتش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و
امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر فیثرون و نہر یزدجر تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہی کیونکہ یہی
ابتداء و اس کا سبب ہوتا ہے اور اسلئے کہ شریعت سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے
کیونکہ جب اسے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا۔ اگر کسی کا فنی خراجی
زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر پستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل اسواد من
کل جریب یبلغہ الماء قطیر یا شمی و ہوا الصلح و درہم و سن جریب الرطبة خمسۃ درہم و سن جریب الکرم
المتصل و التخیل المتصل عشر درہم و ہذا ہو المنقول عن عمر رض فانه لعث عثمان بن حنیف حتی ینسج سواد
العراق وجعل حدلیہ مئزر فانسج فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب و وضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک
لخمس من الصحابۃ رض من غیر نکر فکان اجماعا منہم ولان المؤمن متفاوتۃ فالکرم اخفها موتۃ والمزارع اکثرها موتۃ

والرطاب بینہما والوظیفۃ متفاوتتہما فجعل الواجب فی الکرم اعلا ما فی الرزق ادنا ما فی الرطبة
 او سہلہا۔ اور جو خرچ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی
 پہونچا سہر ایک فقیر ہاشمی لینے ایک صلح پیداوار اور ایک درم ہو اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر
 جو برابر متصل ہوں لینے در بیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرما پر جو متصل ہوں دس
 درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انھوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حدیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین
 کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسا کہ بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں ہلاکار
 واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت
 کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے در بیان میں رطاب
 ہیں لینے کھیرے و لکڑی و مینگن ذخیرہ وزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے
 بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدبہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف
 کالرزق عفران و البستان وغیرہ وضع علیہا بحسب الطاقة لانه لیس فیہ توفیفت عمرہ و قد اعتر الطاقۃ فی
 ذلک فتعثر فیما لا توفیفت فیہ قالوا و نہایت الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخراج لا یزاد علیہ لان التضعیف
 عین الانصاف لما کان لانا ان نقسم کل بن النانیین و البستان کل ارض یحولہا حائط و فیہا تخجل متفرقة
 و اشجار اخر و فی دیارنا و طفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا و ترک کذلک لان التقدر یجب ان یكون بقدر
 الطاقة من اسی غنئے کان۔ اور ان کے سوا بے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان پانچ
 جا بیگا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ستر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں
 طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو زمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہ ان ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا
 کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ
 ادھیاؤ کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے
 ہیں جسکے گرد چار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرما و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ
 سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم
 تطلق ما وضع علیہا نقصہم الامام و النقصان عند قلة الرزق جائز بالا جماع الا تری الے قول عمر رضی اللہ عنہما حملنا
 الارض ما لا تطیق نف الا لابل حملنا ما لا تطیق و لو زدنا ما لا طاقت و ہذا یدل علی جواز النقصان و اما الزیادۃ
 عند زیادۃ الرزق یجوز عند محمد رحم اعتبارا بالنقصان و عند ابی یوسف رحم لا یجوز لان عمر رضی اللہ عنہما لم یزد حین اخر
 بزیادۃ الطاقة۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے لینے پیداوار سے لگان نکالنے
 کے بعد نصف سے کم چھوڑ دینا لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجل جائز ہے کیا ہم نہیں دیکھتے ہو کہ
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حدیفہ و ابن شہف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ
 جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ عینہ اسی قدر باندھا ہو کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے
 تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور روایہ کہ جب پیداوار بہت ہو
 تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

برطحا بنین جائز ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہو لیکن آپ نے لگان نہیں
 برطحا یا۔ وان غلب علی ارض الخراج المأبوا و انقطع الماء عنها و اصطلم الزرع افة فلا خراج علیہ لانه فات التکون
 من الزراعة و هو الماء التقدير سے المستعبر فی الخراج و فیما اذا اصطلم الزرع افة فات الماء التقدير فی بعض
 المحول و کونہ نامیانی جمیع المحول بشرط کما فی مال الزکوة او یدار الحکم علی الحقیقتہ عند خروج الخراج۔ اگر خراج
 زمین پر پانی چڑھ آیا یا اسکا باقی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہو کیونکہ
 دراعت کا قابو نہ آد ہو گیا اور خراج میں بھی معتبر کہ نمونہ تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی
 آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نمونہ تقدیری لاکل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمونہ ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال
 زکوة میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمونہ حقیقی پر مدار حکم ہو گیا یعنی نمونہ تقدیری تو نمونہ حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب
 زراعت نکل گئی تو حقیقی نمونہ موجود تھا تو خراج کا شلق ہی حقیقی نمونہ سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا
 اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان
 عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتا و هو الذي فوته قالوا سن نقتل الی الخس الامر من
 من غیر عذر فعليه الخراج الی علی لانه هو الذي ضیع الزیادة و هذا يعرف ولا یفتی بہ کیلا یحجز الظلمة علی اخذ
 اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اُس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا کیونکہ اسکو زراعت
 کی قدرت تھی اور اسنے خود ہی ضائع کی اور مشایخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو
 اور اسنے بغیر عذر کے کتر چیز مثل چوہ وغیرہ کے بوسے تو اس پر خراج واجب ہو گا کیونکہ اسنے زیادت کو کھوایا اور
 یہ حکم بیان لینا چاہیے اور اسکا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من
 اهل الخراج اخذ منه الخراج علی حاله لان فیہ معنی المونة فیعبر مونة فی حاله البقاء فاکن البقاؤه علی المسلم۔
 اور جن لوگوں پر خراج واجب ہو اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اُس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ اُس
 میں بار خراج کے معنی میں تو حالت بقا میں بھی اُسکو موت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہو
 نہ۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہو۔ و یجوز ان یشتري المسلم ارض الخراج من الذمی و
 یؤخذ منه الخراج لما قلنا و قد صح ان الصحابة راضوا و ارضی الخراج و کانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز اشتراک
 و اخذ الخراج و اداہہ للمسلم غیر کرہتہ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اُس سے خراج
 لیا جاوے یہ دلیل نہ کورہ بالا یعنی اس موت کو باقی رکھنا ممکن ہو اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں
 خریدیں اور انکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہو کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کر اہمیت جائز ہو
 ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی رحمہ اللہ یجمع بینہما لانہما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسبب
 مختلفین فلا ینزل فیان ولنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر و خراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل
 و الجور لم یجمع بینہما و لفی باجماع حجۃ ولان الخراج یجب فی ارض تحت عنوة کو قہر او العشر فی ارض اسلم اہلہا
 طوعا و لو صفان لا یجتمعان فی ارض واحدة و سبب تحقیق واحد و هو الارض النامیة الا انہ یعتبر فی العشر
 تحقیقا و فی الخراج تقدیرا و لہذا ایضا فان الی الارض و علی هذا الخلاف الزکوة مع احدہما۔ زمین خراج کی
 پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائیگے کیونکہ یہ دو حق مختلف
 ہیں جو دو محل میں دو مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب

قوت پیدا ایش کے ہر اور عشر پیداوار پر سبب حقیقی پیدائش کے ہر اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع ہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ کہ مسلمان کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزرگتر شرف کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطبع خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحیحہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ صحت) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی دین ہے پیدوار والی زمین ہے صرف اتنا فرق ہے کہ عشرین تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں نقد پری پیداوار یعنی قدرت ذراعت معتبر ہے اور حقیقتہً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی ہوتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اخلافت زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے ہیں ہے۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک زمین زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولایت کرنا خراج بتکرار الخراج فی سنتہ لان عمرہ لم یوظف مکرر الخلافت عشر لانہ لا یتحقق عشر الا بوجوبہ فی کل حال۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی زمین سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیرہ کے بیان میں ہے۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم براے امام چنانچہ مصنف نے دونوں کو بیان فرمایا۔ دوسری علیٰ الضررین جزیرہ توضع بالتراضی والصلح فقہر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الف و ملیتی حلیہ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز لہما الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک جزیرہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جیسے دونوں نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دو سو حلقہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جبر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لغار سے بخران سے دو ہزار حلقہ پر صلح کی کہ نصف تو! نصف میں ادا کیا کریں اور باقی ادا کر جب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور ناریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہاں تک کہ وہ اس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہم نہ کیا جائیگا اور انکا قس نہیں کرا جائیگا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھادیں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلقہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب فقہ ہیں سوائے اسکے کہ مدی رح نے شاید ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیرہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ و جزیرہ یتدی الامام وضعها اذا غلب الامام علی اللغار وافرہم علی الخیم۔ اور دوم وہ جزیرہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداء کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی بچوڑ

فت یعنی امام نے بزرگ شیعہ کسی ملک کفر کفر کر کے کا فودان بر احسان کیا اور انکو انکے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیرہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیرہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیض علی الغنی انطاہر الغنی فی کل سنتہ ثمانیۃ واربعمین و رہما یا خد نہم فی کل شہر اربعہ وراہم۔ پس ایسے تو نگر جسکی تو نگر کی کملی ظاہر ہو سالانہ اڑھتالیس درم باندھیکا کہ ہر ماہ اسے چار درم لیے جاوینگے۔ و علی وسط الحال اربعہ و عشرين و رہما فی کل شہر درہمین۔ اور متوسط حالات والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیکا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ و علی الفقیر المقتل اشنی عشر و رہما۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھیکا۔ فت الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیرہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص ابانج۔ لکھا ہو اس پر جزیرہ نہیں اگرچہ مال ہو۔ اور مالدار کی کا اعتبار بقول فقہ ابو جعفر رحمہ کے ہر ملک کی عادت و عرف بڑھے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تو نگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیرہ ہے۔ و ہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ و قال الشافعی رحمہ فیض علی کل حاکم دینار او مائیدل الدینار۔ اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو سادی دینار ہو باندھے۔ الغنی و الفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تو نگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ بن خذ من کل حاکم و حالہ دینار او عدلہ معاشرہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اسکے برابر معافرے اور معافر ایک قسم کے یعنی کپڑے ہوتے ہیں من غیر فصل بدون تفصیل کے فت۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تو نگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تو نگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہوا ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا یجب علی من لا یجوز قتله بسبب الکفر کالذراری و النساء و هذا المعنی فیظم الفقیر و الغنی و مذہبنا انتقل عن عمر و عثمان و علی رضہ و لم ینکر علیہم احد من المهاجرین و الانصار و لانه وجب النصرۃ للقاتلۃ فتجب علی القاتل بمنزلة خراج الارض و ہنالانہ وجب بدلہ عن النصرۃ بالنفس و المال و ذلک یتفاوت بکثرة الوفرة و قلتہ فلان ما ہو بدلہ و ما رواہ محمد بن علی انہ کان ذلک صلحا و لہذا امرہ بالاخذ من الحاملۃ وان کانت لا یؤخذ منها الجزیۃ و شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جسکا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ عظمیٰ و فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مهاجرین و انصار میں سے کسی نے انہیں انکار نہیں کیا ہے اور اس دلیل سے کہ جزیرہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیرہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ ہوا ہے کہ جزیرہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ لمجاہد کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہے تو جو اسکے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیرہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیرہ نہیں لیا جاتا ہے فت۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ابی شیبہ کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد و میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ سمرقنت تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیرہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب سناو صحیح ہے تو اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بیعت سے صلح میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اہل الکتاب و المجوس لقولہ تعالیٰ من الذین اوکوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ و وضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جزیہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ
 الاۃ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہاں تک کہ دے جزیہ دین الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا
 فس۔ یعنی مجوس بحر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من النجس وفیہ خلاف
 الشافعی رحمہ اللہ یقول ان القتال واجب لقولہ تعدلے وقالتوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب
 بالکتاب و فی حق المجوس بالخبر فقیہ من وراہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ
 کل واحد منہما مشتمل علی سلب انفس منہم فانه ملکب ویودی اسلے المسلمین و نفقۃ فی کسبہ۔ اور عجم کے
 بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
 اس میں اختلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہو بدیل قولہ تعالیٰ وقالتوہم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال
 کرو اور یہ عام ہو سکتا ہے اور خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہے
 قرآن سے جاتا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جاتا تو اسوائے ان کے بت پرست و غیرہ اپنی اصل پر لینے قتال پرست
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہو تو ان پر جزیہ باندھنا بھی جائز ہو کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ
 باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہو تاکہ فساد نکوین چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہو اور اسکا ہانا
 نفقہ بھی اسکی کمائی سے ہوتا ہو۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم و نسا و ہم و صبیانہم فی الجواز استرقاقہم۔ اور
 اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو بت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے
 غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہو۔ ولا یضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
 کفرہما قد تغلط اما مشرکوا العرب فلان ابنی علیہ السلام نشا بین اظہر ہم والقرآن نزل بلغنم فاعجز
 فی حقہم اظہر و اما المرتد فلانہ کفر برہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفرقین
 الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا
 اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں
 کا کفر بہت سخت ہو گیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کے درمیان پیدا ہوئے
 اور قرآن مجید انھیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہو رہا مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہو کہ اُس نے پہلے
 اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اُس نے اللہ عز و جل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
 اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزا سے سخت باوین اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
 جائیں گے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے فس۔ یعنی انکا کفر شدید ہو اور رقیق بنانا بعد فتح وغلبہ کے جزا اور ظلام
 یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دنیا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذ ظہر علیہم فساد و ہم و صبیانہم فی لان ابا بکر
 الصدیق رضی اللہ عنہ استرق السنون بنی حنیف و صبیانہم لما ارتدوا و قسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان
 نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
 نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے فس۔ یہ قوم سیلہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد وفات حضرت
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر لے کر داری خالہ ابن الولید کے ان
 مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑے کوٹھے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابو جہلہ انصاری و نضر بن انس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیحیہ کذاب مارا گیا اور نبوخذ بنہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں۔ یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سیاست اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأہ ولا صبی لانہما وجبت بدلا عن القتل او عن القتال۔ ہم لا یقتلن ولا یقتلان لعدم الابلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہو کیونکہ جزیہ واجب ہونا مسلمانوں کے قتل کا بدلہ ہو یا بچہ ہر بن کے قاتل میں مدد ہو اور طفل و عورت قتل نہیں کجاتی ہیں اور نہ انہیں لڑائی کی لیاقت ہو۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہو۔ قال ولا زمن ولا غمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا عن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ راس۔ اور بچے پر جبکہ کوئی عضو نہ ارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہو اور یہی حکم فلج مارے ہوئے اور بوڑھے بھوس کا ہو کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہو اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اُسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں مارے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہو۔ ولا علی فقیر غیر معتقل خلافا لشافعی رحمہ اللہ اطلاق حدیث معاذ بن عمرو و لسان عثمان رضی اللہ عنہما علی فقیر غیر معتقل و ذلک بخبر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتقل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہو جسکی کمائی اُسکی ذات سے لائے نہ ہو اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہو اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہو چنانچہ اوپر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کرو اور جاری دلیل یہ ہو کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اُسکی کفایت سے پتا نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہو کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جاتا جاکو برداشت نہیں کر سکتی ہو اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جاتا جو اسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہو کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والحدیث بروام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النضرۃ فی حقہا و علی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و دام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہو اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہو یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے و اسکے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا۔ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہو اُسکا سبب دامن میں ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہو اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدلہ ہو پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہو پس جب چھڑا گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امداد ملے گی اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہو پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یؤدی عنہم الا سیم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُن پر واجب ہونا چاہیے۔

ولا توضع علی الرہبان الذین لا یخاطبون الناس کذا ذکر ہمنا و ذکر محمد رحم عن ابی حنیفہ
انہ توضع علیہم اذا كانوا یقعدون علی العمل و ہو قول ابی یوسف رحم وجه الوضع علیہم
ان القدرۃ علی العمل ہوالذی ضیعہما فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ و وجه الوضع علیہم انہ
لا قتل علیہم اذا كانوا لا یخاطبون الناس و الحجریۃ فی حقہم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون
المعتل صحیحاً و یمکنہ البعث فی اکثر السنۃ - اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھوپڑے میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور
امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اسے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ
نہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہو جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط
ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ لگا اور واضح ہے کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہو کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے - وہن اسلم و علیہ جزیۃ سقطت و کذلک اذا
مات کافر ا خلا فاللشافعی رحم فیہما لہا وجبت بدلا عن العصمۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یقط
عنه المعوض بهذا العارض کمافی الاجرۃ و الصلح عن دم العمد و لنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولا نہا
وجبت عقوبۃ علی الکفر و لہذا تسم جزیۃ وہی و الجزاء واحد و عقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت
ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یمکن الا لدفع الشر و قد انقبع بالموت و بالاسلام ولا نہا وجبت بدلا
عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام و العصمۃ تثبت بكونہ آدمیا و الذمی لیکن ملک
نفسہ فلا یسعی لا یجاب بدل العصمۃ و السکنی - اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اُس پر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے انکی دلیل یہ ہے کہ جزیہ
تو اسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط ہو گیا جیسے اسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اٹھایا یا عہد آخن کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض
صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہوجانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے (رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و الدارقطنی) - اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکے
یہ معنی بیان کیے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُس پر جزیہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسطہ میں حدیث حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (صحیح) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے
اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہوجاتی ہے اور بعد مرنے کے اُس پر قائم نہیں کیجاتی ہے اور
اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت موت ایسے شروع ہے کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی
اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اُس پر جزیہ واجب
ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا ہے کہ شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار
دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت
کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں - فان اجمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیتان و فی الجامع
الضعیف و من لم یؤخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ و جارت سنۃ اخری لم یؤخذ و ہذا عند ابی حنیفہ رحم

وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما یؤخذ منه وهو قال الشافعی رحمہما ان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منه فی قولہم سبیا
وکنہ لک ان مات فی بعض السنۃ اما مسأله الموت فقد ذکرنا ہا و قبل خراج الارض علی ہذا الخلاف قلیل
لا تداخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والا عواص اذا اجتمعت واکن استیفاؤہا
تستونی وقد اکن فیما نحن فیہ بعد توالت السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ
انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا تقبل منه لولعل علی ید نائبہ فی اصح الروایات
بل یكلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منه قاعدہ فی روایۃ یاخذ بتلیبہ ویزہ ہذا ویقول عظمی
الجزیرۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ ثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحمد ودولانہا وجبت
بدلا عن القتل فی حقہم وعن النصرة فی حقہا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لان الماضی لان القتل انما یشترک
الحراب قائم فی الحال لا الحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول
محمد رحمہ فی الجزیرۃ فی الجامع الصغیر وجارت سنۃ اخرى جملہ بعض المشائخ رحمہ علیہ المضى مجازا وقال ابو یوسف
بآخر السنۃ فلا بد من المضى لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ہو مجری علی حقیقۃ والوجود
عند ابی حنیفۃ رحمہ باول الحول یمتحن الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجود عندنا فی ابتداء الحول
وعند الشافعی رحمہ فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما فرزناہ
فتعذر ابجاہ بعد مضى الحول فاد جلیا ہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دوسرے چڑھ گئے تو دوزن جزیرہ ایک میں لجا بیٹھے
ہیں ایک ہی جزیرہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیرہ نہیں لیا گیا ہوا شک کہ سال گذر کر دوسرا
سال آ گیا تو اس سے گذشتہ جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیرہ
لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گذشتہ
جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر
کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا
(پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دوسال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے
نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور
انکا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور بیان جو صورت ہے اس میں چند سال پہلے درجے گذرنے کے
بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کہ چونکہ کافر جزیرہ بخلاف اسکے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیرہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب
کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اس سے یہ ہے کہ قبضہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اسکو یہی حکم دیا جاتا ہے کہ خود لاکر کھڑے
ہو کر امام یا اسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے اور ایک روایت میں یہ آیا کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذمی کے
سینہ پر رکھے کے پاس اسکا کپڑا پکڑ کر بلا دے اور کہے کہ اوزمی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن
خدا جزیرہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں تو باہم تداخل
ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے (مثلا ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا ہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا
اور سب کا دعویٰ آپر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اسکو ایک بار حد قذف اری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں
کے حق میں جزیرہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نفرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح نفرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اسکی حاجت نہیں ہے بھیس واضح ہو کہ امام مجاہد نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گنہ جانے پر مجبور کیا یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضروری تاکہ دو دن سال کا جزیہ جمع ہو کر تیسرا ہو جائے اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداء سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دو دن سال کے جزیہ جمع ہو جاتا ہے اور اصح یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور ثانی کے نزدیک ہر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدلہ ہے یعنی قتل و نفرت تو اسکا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا مستعذر ہے پس ہم نے اسکو ابتداء سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل - ذمہ کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولا یجوز احداث بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقوله علیہ السلام لا خصاص فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احداثا - جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسیہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خفی ہونا نہیں ہے اور کنیسیہ نہیں ہے - اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کنیسیہ بنانا نہیں جائز ہے - اس حدیث کو بعضی و ابو علیہ نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ ہو اور کنیسیہ مسجد نصاریٰ یا اسکے برعکس ہے اور چونکہ نصاریوں میں سے بعضے درویش اپنے آرتھنائل کو ثنات وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے جھوٹ جائیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے - وان اہرم البیع والکنس القديمة اعادوا ولا ان الا نیت الاتقی امک ولما اقر ہم الامام فقہر عبدالمہم الاعادة الا انہم لا یکنون من نقلہا لان احداث فی الحقیقة والصومعة للتخلی فیہا بمنزلة البیعة بخلاف موضع الصلوة فی البیت لانه تبع للکس و هذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التي تقام فیہا الشعائر فلا تارض فی اہلہا ما یخالفہا وقیل فی دیارنا مینعون من ذلک فی القری ایضاً لان فیہا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفة لان اکثرہا اہل الذمۃ و فی ارض العرب مینعون من ذلک فی امصار ما وقرہا لقوله علیہ السلام یمنعون من ذلک فی العرب - اور اگر ایرانی بیعہ یا کنیسیہ بنائے جو کسی تو انکو دوبارہ بنالین کیونکہ عارت ہمیشہ نہیں مانتی رہتی ہے اور جب امام نے ذمہ کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دیا لیکن ذمہ کو یہ قدرت نہیں دے جائیگی کہ اسکو شہر میں دوسری جگہ منتقل کرے کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہے اور انکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دے جائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اسکے کہ زمین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے محل ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر ہے جلتے ہیں تو انکے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذمہ کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائیگا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے مخالفت کجائیگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہونگے - رواہ الکب و اسحاق و عبد الرزاق وغیرہ

فی الصالح - قال و یؤخذ اہل الذمۃ بالتیمیز عن المسلمین فی ذمہم و مرکبہم و سر و حجم و قلا نسہم فلا یرکبون
 النحل ولا یعلون بالسلح و فی الجامع الصغیر و یؤخذ اہل الذمۃ بانہما را لکشیجات و الکوہ علی السروج
 الکی ہی کبیۃ الکف و انما یؤخذون بذلک اظہار العنار علیہم و صیانہ لضعفہ للمسلمین و لان المسلم
 یکرہم و الذمی یہان و لا یتبہ بالسلام و یضیق علیہ الطریق فلہم تلمن علامۃ فمیزۃ قلعہ لیاہل معاملۃ المسلمین و
 ذلک لایجوز و علامۃ تجب ان یکون خیطا علی قاضی الصفوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابرہسم
 فانہ جفا فی حق اہل الاسلام و یجب ان یمیز نسائہم عن نساء فی الطرقات و انہما و یجوز
 علی دورہم علامۃ کیلا یقصف علیہا سائل یدعوہم بالمعفرۃ قالوا الا حق ان لا یرکبوا الا للضرورة
 و اذا رکبوا للضرورة فلینزلوا فی جامع المسلمین فان لزمۃ ضرورۃ اتخذوا سرجا بالصفۃ الکی تقدست
 و یمنعون عن لباس تختص بہ اہل العلم و الزہد و الشرف - اور ذمیون سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس
 و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں کیسے مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہوں
 اور تمہیں نہ لگاؤں اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنا را ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار
 ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہو اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہو کہ اسکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدہ
 کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہو اور ذمی کی امانت کی جاتی ہو اور پہلے انکو اسلام
 نہ کیا جائیگا اور ان پر اسعہ ننگ کیا جائیگا پس اگر بچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے
 اور یہ جائز نہیں ہو اور واجب ہو کہ علامت کے واسطے سوت یا بالون کا موٹا ڈورا ہو جو کہ اپنی کمر میں باندھے اور ریشم
 کی زنا را نہ ہو کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہو کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و
 حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کر دی جائیں تاکہ سائل
 انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا کرے اور ہمارے مسلح شخص نے فرمایا کہ بہتر یہ ہو کہ ذمیوں کو سواری کی
 اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہان مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں ان پر پین بھر اگر انکے
 ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بناوے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو
 عالموں و زاہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہو - کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہو جس سے ذمی محروم ہیں - و من
 امتنع من الجزیرۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی مسلمۃ لم یتعوض عہدہ لان الغایۃ الکی
 یتقۃ بہا القتال التزام الجزیرۃ لا اداؤ یا والالتزام باقی و قال الشافعی رحمہ سب النبی علیہ السلام
 لیکون نقضا لانیہ لو کان مسلما ینقض ایمانہ فلذا ینقض ایمانہ اذ عقد الذمۃ خلف عہدہ و لانا ان سب النبی
 علیہ السلام کفر منہ و الکفر مقارن لایمنۃ فالطاری لایرفعہ - اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے
 کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ
 نہیں ہوئیگا کیونکہ قتال جس حد پر ہستی ہوتا ہو وہ یہ ہو کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرے اور اسکو ادا کرنے پر ہستی نہیں ہو
 جزیہ کا التزام ابھی باقی ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہو کیونکہ
 اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا ایمان بھی ٹوٹ جائیگا اس واسطے کہ ایمان کا عہد بجا ہے
 ایمان کے ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہو اور ذمی بنانے کے
 وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے ملے نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہو وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے

کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی امانت ہو پس اس ہودی کا قتل اولیٰ ہو اور درالمتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے اور اگر اُسے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائیگا۔ کمافی رد المحتار۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن سلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ سکا رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی فریاد کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھوں نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی ہریرہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے مین کا حاکم تھا اُسکو خبر پہونچی کہ بیان ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و ترمذی نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ دروداہ البیہقی و المعجم۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اُسکے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی و غیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامر علی کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جز یہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا ہو الحق و اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و لا ینقض العہد الا وان یتحقق بدرا الحرب او یغلبون علی موضع فجاروننا لانہم صاروا حرا باعلینا فکسر عقد الذمۃ عن الفائدۃ و ہو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا مگر اگر وہ دار الحرب میں جانے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بقاء ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ و اذا انقض الذمی العہد فهو بمنزلۃ المرتد معناه فی الحکم بموتہ بالحق لانہ التحق بالاموات و کذا فی حکم ما حمله من مالہ الا انہ لو اُسر لیترق بخلاف المرتد۔ موجود ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں ملجانے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو قریق بنا یا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

فصل۔ لغار ملے بنی ثعلب کے بیان میں فن۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زبانیہ جاہلیت میں

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیرہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ تم عرب ہیں مجھے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں منکر سے متوہم نہیں ہو گا یہ سن کر بعض تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زید سے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیرہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے اسے جزیرہ وصول کر دین اور دشمنوں کو انکی مدد نہ دین پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو خندہ انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاریٰ بنی تغلبہ یؤخذ من أموالهم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر بن الخطاب صما حکم علی ذلک بحضرة الصحابۃ۔ اور نصاریٰ تغلب کے اموال میں سے اسکا دو خندہ لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں اسے اس طور پر صما کر لیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من نسائهم ولا یؤخذ من صبیانہم لان الصالح وقع علی الصدقة المقضا عفة والصدقة تجب علیہن دون الصبیان فلما مضی عفت وقال زفر بن زفر لا یؤخذ من نسائهم البضا وهو قول الشافعی رحمہ اللہ جزیرہ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر بن زید جزیرہ قسموہا ما شئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیرۃ ولا جزیرۃ علی النساء ولما مال وجب بالصالح والمرأۃ من اہل وجوب مثله علیہا والمصرف مصلح المسلمین لانه مال بیت المال و ذلک لا یخص بالجزیرۃ الا ترے انہ لا یراعی فیہ شراطہا۔ اور تغلیبوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دو خندہ زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوئی ہے جو بچوں پر نہیں ملتی ہے تو دو خندہ کا بھی یہی حال ہو گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیرہ ہے جو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ آؤ تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسکا وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہو گا جو اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح میں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیونکہ یہ دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً ناب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور غلام کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ و یضع علی مولی التغلبی الخراج اے الجزیرۃ و خراج الارض بمنزلۃ مولی القریۃ وقال زفر بن زفر لا یضع لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا ترے ان مولی الهاشمی لم یحق بہ فی حق حرمة الصدقة ولما انہ یخفف و المولے لا یحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیرۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانی بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمان تثبت بالشبهات فالحق المولے بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تحرم علیہ الصدقة لان الغنی من الہما واما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولے اما لہاشمی فلیس بابل لہذا الصلۃ اصلا لا یزید لشرفہ وکرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاد۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیرہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے لیکن اگر ہاشمی نے کسی کا غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیرہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دو خندہ نہیں بلکہ جزیرہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دو خندہ لیا جائیگا کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہو ابھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ قریہ حرام لوگے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاف ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو خندہ لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لائق نہ ہو گا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوئے پر جبکہ وہ مشغول نصرانی ہو جزیرہ باندھا جاتا ہے بخلانہ صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمات کا ثبوت مشبہات سے ہو جاتا ہے حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا گیا (اگر کہا جائے کہ تو مکر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ مشبہ موجود ہے تو جواب دیا کہ) تو مکر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو مکر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو مکر آدمی کو صدقہ لینے کی یافت ہے اگرچہ بالفعل تو مکر ہی اسکو مانے ہو اور تو مکر کے آزاد کیے ہوئے میں تو مکر ہی موجود نہیں ہے اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی یافت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے میل و میل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال و ما جباہ الامام من الخراج و من ہول بنی تغلب و ما اہداه اہل الحرب الی الامام و الجزیرۃ یصرف فی مصالح المسلمین لیس الثغور و بنار القناطر و الحبور و یعطی قضاۃ المسلمین و علمائہم و علماہم منہ ما یفقیہ و ینفع منہ ارزاق المقاتلہ و ذرارہ و لای مال بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال و ہو معتد لمصلح المسلمین و ہولار علمتہم و نفقۃ الذراری علی الاباء فلم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب و لا یفرعون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ تخرج و اموال بنی تغلب اور بدیہ اہل حرب سے اور جزیرہ سے جمع کیا ہے اسکو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحد کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریائوں و نہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو انکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور انکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ بیت المال کامل ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصیحتوں میں کام آوے اور یہ لوگ جسکا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ انکے باپ پر واجب ہوتا ہے یہ اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فائدہ نہونگے۔ و در صفت کی روایت تھیں سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ صفت۔ و من مات فی نصف سنۃ فلا شیء لہ من العطاء لانه فزع صلوٰۃ و لیس یدین و لہذا سے عطاء فلا ینک قبل القبض و لیقط بالموت و اہل العطاء فی زماننا مثل القاضی و المدرس و المفتی و المسترا علم۔ اور قاضی و علما وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں ع۔) مر گیا تو عطاء میں سے اسکے واسطے کچھ نہ ہو گا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور فرض نہیں ہے اسی واسطے اسکو عطاء کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جہاد سے دانا میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور ہم مخفرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے عطا تھا۔ اصلی کافروں کے احکام مشرور ع۔ کہے جانا چاہئے۔

باب احکام المرتدین

باب مرتدون کے احکام میں ہے۔ قال و اذا ارتد المسلم عن الاسلام و العیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبہۃ کشف عنہ لانه عساہ اعثرۃ شبہۃ فترج و فیہ وقع شرہ باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغۃ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی شبہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اسکو کوئی شبہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوت اسلام اُسکو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام فان اسلم ولا قتل وفي الجاهع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام حرًا كان او عبدًا فان ابى قتل و تاویل الاول انہ يستعمل فیہم ثلثۃ ایام لانہما مدۃ ضربت لایلا الا عذر وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ابی یوسف رحمہ اللہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رحمہ اللہ ان علی الامم ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یجل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یكون عن شبهة طاهر فلا بد من مدۃ یکنہ التامل فقد رناہ بالثالث ولنا قوله تعالیٰ فاقتلوا المشرکین من غیر قید الاہمال وکذا قوله علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلہ ولانہ کافر حربی بلغۃ الدعۃ فیقتل للمحال من غیر استہمال و ہذا لانہ لایجوز تاخیر الواجب لامر موہوم ولا فرق بین المحر والعبد لا طلاق الدلائل و کیفیۃ توبۃ ان یتبرأ عن الادیان کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرأ عما اتقل الیہ کفاه حصول المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر در نہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا ایسا ہر کسی مشہد سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں غور کر سکے اور اسکی مقدار بتینے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے کہ روہ مالک و البیہقی) اور ہماری دلیل قول الہی عز وجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اُسکو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ یوسف) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ سب قتل لینے دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہدان لا الہ الا اللہ و اشہدان محمدًا رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اُسکا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہنا ترک المستحب و انتفاء الضمان لان اللعز ببع للقتل والعرض بعد بلوغ الدعۃ غیر واجب۔ اور اگر اُس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو کرہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتد فلا یقتل وقال الشافعی رحمہ اللہ یقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل بیحۃ للقتل من حیث انہ جناۃ مغلظۃ فنیاط بہا عقوبۃ مغلظۃ وردۃ المرأة تشارکہا فیہا فشارکہا فی موجبہا و لانا ان البنی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ یجلیما یخل بمعنی

الا بتلاؤ واما عدل عنه دفعا لشرنا جزوہو الحراب ولا یتوجہ ذلک من التسلل لعدم صلاحیۃ البنیۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کالاصلیۃ قال ولکن تجلس حتی تسلم لانہا تسنعت عن ایفاء حق اللہ تعالیٰ بعد الاقرار بتجبر علی ایفاء یا تجلس کما فی حقوق العباد فی الجامع الصغیر وتجبر المرءۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبر ہا مولایا اما ابجر فلما ذکرنا ومن المولے لما فیہ من الجمع بین المحققین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحکل علی الاسلام۔ اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کیا جائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جو کوئی ایسا دین بدلے اُسکو قتل کر دے اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اسکی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل سے منع فرمایا کہ کافی ایصال اور اس دلیل سے کہ سزائوں کے حق میں اصل یہ ہے کہ انکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ انکی الحال سزا ہونا سستی امتحان کو تحمل ہے پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے کیونکہ انکی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کا فرہ ہند اصلیت کا فرہ کے ہو گئی یعنی جیسے اصلیت کا فرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کا فرہ بھی مقتول نہ ہوگی ولکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عزوجل کا اقرار کر کے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگی خواہ آنا دہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کرے گا پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو مرد کو بھڑائی کہ وہ ادا سے حق الہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جرم مولیٰ کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز مارین تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال ویزول ملک المرتدۃ عن اموالہ بردۃ زوال امر اعمی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وغندہا لایزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالے ان یقتل بقی ملکہ کا محکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقهور تحت ایدینہا حتی یقتل ولا یقتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملکہا بالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجع عودہ الیہ فتوفغنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کا لم یکن فی حقہ ہذا حکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لم یحق بدار الحرب وحکم بلحاظہ استقر کفرہ فعمل السبب عملہ وزوال ملکہ۔ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے وجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہے اور شاخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جبراً یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا جرم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کا فر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقبور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہے پس یہ امر موجب ہے کہ اُسکی ملک و ملکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمتے اسکے معاملہ میں توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد

ہو جائے زوال ملک کے حق میں کا عدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہنچا اور قاضی نے اسے پہنچ جانے کا حکم دیدیا تو کفر مجرم کیا پس ارتداد ابطال کیلئے ہو گا اور اس کی ملک زائل ہو جائیگی۔ قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما انتسبہ فی اسلامہ الے ورثتہ المسلمین وکان ما انتسبہ فی حال ردتہ فیا و بذہ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر مرتد مذکور مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اُس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اُس کے وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اُس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ محمد رحمہ کلہما ورثتہ وقال الشافعی رحمہ کلہما فی لانہ مات کافر او المسلم لایرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیہما لہما ان ملک فی الکسین بعد الردۃ باق علی ما بینہما فینتقل بموتہ الی ورثتہ ولینتقل الی ما قبل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت فیکون لورث المسلم من المسلم ولابی حنیفہ رحمہ انہ یکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدۃ قبلہما ومن شرطہ وجودہ ثم المناہضۃ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ ولقی وارثا الی وقت موتہ فی روایت ابی حنیفہ رحمہ اعتبار الاستناد وعدۃ انہ یرث من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یطیل استحقاقہ بموتہ بل یخلف وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعدۃ انہ لیس بوجہ الوارث عند الموت لان الحوادث بعد النقص السبب قبل تمامہ کا حادث قبل نقصان بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض ورتبہ امرأۃ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدۃ لانہ یرثہا فان کان صحیحاً وقت الردۃ والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب لفقہی بخلاف المرتد عند ابی حنیفہ رحمہ ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریفۃ لقصدہا البطلان حقہ وان کانت صحیحۃ لایرثھا لانہا لا تقبل فلم یتعلق بما لہا بالردۃ بخلاف المرتد۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اُس کے وارثوں کی ہونگی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونوں کمائی ان مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرے اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرے جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُس کی دونوں کمائی ان کے مرتد ہونے کے اُس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب ہے اور بر بیان ہوا ہے تو اُس کی موت کے بعد اُس کی ملک اُس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اُس وقت موجود ہو پھر یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہو گا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اُس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُس کا وارث رہا وہ وارث ہو گا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہو گا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اُس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہو گا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اُس کے وارث بجائے اُس کے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلۃ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تفسیری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے وارث پیدا ہو گا یا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے بیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا قتل کیا گیا ہے اُس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

ابو یوسف رحمہ

قرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثوں کی ہوگی
 کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہیں ہو تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد
 مرتد کے کہ اُسکی حالت روت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور مرتدہ کا سلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا
 بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسے شوہر کا حق میراث ملنا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
 مریضہ نہ ہو تو شوہر سلمان اُسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ
 شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہے پس اُسکے مال
 سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لم یکن بدار الحرب مرتدا وحکم الحاكم بلماقة عتق مدبر وہ وہما
 اولاده وحلت الديون التي عليه ونقل ما اکتسبه في حال الاسلام الى ورثة من المسلمين وقال الشافعي
 يتبع ماله موقوفاً كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه صار مرتداً بالحق من اهل
 الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطع ولاية الازلام كما هي منقطة عن الموت فصار كالمتو
 الا انه لا يستقر لحاقه بالقبضار القاضی لاحتمال العود اليه فلا بد من القبضار واذ اقرر موت ثبت الاحكام
 المتعلقة وهي ما ذكرنا كما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثاً عند لحاقه في قول محمد رح لان للحاق بالو سبب
 والقبضار لتقرر له لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف رح وقت القبضار لانه يعبر موتاً بالقبضار والمراد ان الموت
 بدار الحرب فحق على هذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اُسکے کمانے کا حکم دیدیا تو اُسکے ملک
 مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اُسپر جو قرضہ میعاد ہی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اُس نے حالت
 اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے سلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حالت روت کی کمائی بھی
 وارثوں کی ہوگی۔ (موت۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک میں بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب میں جانے
 سے پہلے ہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوگا گویا دار الاسلام میں سفر
 کے لیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ
 کے ہیں کیونکہ اُن پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ اُسکے
 دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا
 اور جب اُسکی موت متقرر ہو گئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اُسکے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
 جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقہ سے جانے میں ہوتا ہے پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت
 مستحب ہے کیونکہ یہی مناسب میراث ہے اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں ملنے
 کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اُسکا
 حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی
 وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو مسیمن بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام محمد کے نزدیک
 وہی وارث معتبر ہو گئے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
 وہ وارث معتبر ہے۔ ولقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال
 روته من الديون لقضى مما اكتسبه في حال روته قال العبد الضعيف عصمة المتدبره رواية عن ابى حنيفة
 وعنه انه يبدأ بکسب الاسلام وان لم يفت بذلك ليقضى من کسب الردة وعنه على عکس وجه الاول ان شق

باسبین مختلف و حصول کل واحد من السبب باعتبار السبب الذي وجب له الدين فيقضي كل دين من السبب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون العزم بالنعم وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يتخلف الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بملوك له لبطان اهلية الملك بالردة عنده فلا يقضيه دينه منه الا اذا تعذر قضاءه من محل آخر فيجوز يقضيه منه كالذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله للجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضيه منه كذلك بهما وجه الثالث ان كسب الاسلام حق المورث وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يفت به فيجوز يقضيه من كسب الاسلام تقديماً لحقه وقال ابو يوسف ومحمد رحم تقضيه ديونه من السببين لانها جميعاً ملكه حتى يحري الارث فيها والسداد علم - اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں وہ اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوے (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اس کے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوے (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اُسپر واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام میں اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہو تاکہ قرضہ بھرنے کا اعتبار نفع کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُسپر مقدم ہوگا اور یہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی ملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو کہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی یاقوت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے اُسکا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا مستعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے فی اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہیں ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو جائے تو یہ کمائی ادا سے قرضہ کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف رحمہ (اور مالک وشافعی و احمد رحمہ) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونوں کمائیوں سے ادا کیے جاوے گئے کیونکہ دونوں کمائیاں اُسکی ملک ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے والد اللہ تعالیٰ اعلم - قال وما باعہ او اشتراہ او عتقہ او وہبہ او وہبہ او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردۃ فهو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او سجن او سجن بد الخ بطلت وذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوہبیین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام

نافذ بالاتفاق کلاستیلاد و الطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملک و تمام الولایۃ و باطل بالاتفاق کالتکاح
والذبیحۃ لانه لیتعد المملۃ و لایملکہ و موقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا لیتعد المساواة و لا مساواة بین المسلم
و المرید الم یسلم و مختلف فی توقفہ و ہوا عد نہ لہما ان الصیغۃ تعتمدا لابیۃ و النفاذ لیتعد الملک و لا خفا فی وجود
الابیۃ لکونہ مخاطبا و کذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قرناہ من قبل و لہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستہ اشہر
من امرأۃ سلمۃ یرثہ و لو مات ولده بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف
تصح کما تصح من الصبیح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذا شبہتہ تزاح فلا یقتل و صار کالمردۃ و عند محمد
تصح کما تصح من المریض لان من اتحل الی نخلۃ لایسما عرضا عما نشأ علیہ فلما یرکب فیفسد الی القتل ظاہرا
بخلات المریدۃ لانہا لا یقتل و لابی حنیفہ رحمہ انہ حربی مقہور تحت ایدیک علی ما قرناہ فی توقف الملک و توقف
التصرفات بناء علیہ و صار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فینخذ ویقہر و یتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ و کذا المرید
و استحقاۃ القتل لطلان سبب العصۃ فی الفصلین فادجب خلانی الابیۃ بخلاف الزانی و قاتل العمد
لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجناۃ و بخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ و لہذا لا یقتل - اور مرتد نے
جو مال فروخت کیا یا خرید یا آزاد کیا یا بہر کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت رد کیا تو یہ تصرف موقوف
رہیگا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اسکا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اسکا تصرف باطل
ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف تو محمد کے کہہ کر دو دن صورتوں میں جو کچھ اُس نے کیا وہ جائز ہے۔
واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدا
میں زوجہ کو طلاق دی یا دو دن ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور
پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے (چنانچہ اپنے پسری کی باندی سے استیلا و صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفا دیدینا
اور بہرہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف
ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات
نہیں ہے اور چہارم وہ تصرف جسکو موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی زمین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و
عق و رہن اور یوں ہی مکان بن کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ صفحہ ۵۸۹) صابین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف
صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اُس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی
سے مخاطب ہے اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اسکے
مرتد ہونے کے بعد اُسکی سلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہو گئی ہو تو
وارث نہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہو تو
وارث ہوتا) پس ثابت ہو کہ موت سے پہلے اسکا تصرفات صحیح ہیں لیکن صابین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف
کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل مال سے صحیح ہونگے
کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آ گیا اسلئے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہو گیا ہے وہ مشاد یا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا
پس یہ مرتد عورت کے قتل ہو گیا تو قتل نہیں کیا جائیگا اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے مریض سے
صحیح ہوتے ہیں یعنی اُسکی تنائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھا یا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہو اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اسکو چھوڑتا ہے پس بظاہر اسکا انجام یہ ہو کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ مرتد ایک حربی ہو جو ہمارے قبضہ میں مقصور ہو چنانچہ اسکی ملک موقوف ہونے میں ہم اسکی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہو اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقصور کیا گیا تو اسکے تصرفات موقوف ہوتے ہیں کیونکہ اسکی حالت میں بھی اتنا توقف ہو کہ شاید امام اسیر احسان کر کے اسکو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے جسے جان کر کہ اسلام لا کر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اسکی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہو تو اسکی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عدا قاتل کے کیونکہ زانی قاتل عام میں صرف یہ استحقاق ہو کہ اسکو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہو اسی واسطے وہ قتل نہیں کجائی ہو۔ فان عاد المرتد بعد الحكم بلیحا قد بدار الحرب الى دار الاسلام مسلما فما وجدته في يد ورثته من ماله لعلينه اخذته لان الوارث انما يخلفه فيه لا يستغناؤه واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه و بخلاف اجماع اولاده ومدبريه لان القضاء قد صح بدليل صحيح فلا ينقض ولو جاء مسلما قبل ان يقضى القاضي بذلك فكان لم يزل مسلما لما ذكرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں ل جانے کا حکم ہو چکا اسکے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جسکو بعینہ پادے اسکو لے لے کیونکہ وارث اسکا قائم مقام ہی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاکم بن گیا وہی مقدم ہوگا بخلاف اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے نکال کر دیا تو وہ غنا من ہوگا اور بخلاف اسکے ام ولد و مدبروں سکھوے اب رفیق نہیں بنائے جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کر لیتی ہو تو یہ حکم نہیں توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے اسکے دار الحرب میں جملے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اسکا دار الحرب میں مل کر مدے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دیے۔ و اخذ اوطی المرتد جاریہ نصرانیہ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فیجارت بولدہ لا کثر من ستۃ اشهر منذ ارتد فادعاه فی ام ولد لہ والولد حر و ہوا بنہ ولا یرثہ وان کانت البجاریہ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ اویحی بدار الحرب اما صحبہ الاستیلاء فلما قتلوا اما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للبحر علیہ نصاری فی حکم المرتد و المرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبع لہا لانہا خیر ما دینا و المسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ ہمدینہ سے زیادہ پر پہنچ جاتی ہیں مرتد نے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بہرہ ہوگا ولیکن اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلم ہو تو یہ بہرہ اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مجاوے۔ پس استیلاء صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاء صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہو چنانچہ اگر کسی غلام ماؤن نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کر کے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا۔ مع۔) اور رہا میراث کا بیان یہ ہو کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائیگا وجب مرتد کے تابع ہو تو مرتد کے حکم میں ہو گیا اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہو اور جب اس بچہ کی ماں مسلم باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اسکی ماں ہی والدہ دین کے بہتر ہو تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ و اذا حق المرتد لہ مالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو في حق ثم يرجع واخذ مالا واكتفه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل تقسيمه
 رد عليهم لان الاول مال لم يحجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضائه بلحاظ وكان الوارث
 مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے
 اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لیکر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال
 لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دیدیا جائیگا ان دونوں صورتوں کی
 دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت
 میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا
 حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قیدی ہوا۔ اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قیدی کوئی مسلمان
 ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔ واذ الحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لانه وكاتبه الابن ثم جاز المرتد مسلما
 فالملكاتبه جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي سلم لانه لا وجه له لطلان الكتابة لتفوز ما بدليل منفذ
 فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهة وحقوق العقد فيه يرجع الى الموكل والولاء لمن لقيهم
 والعقود عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہو پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام
 کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال
 کتابت اور غلام کی ولایت اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ
 نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے جس نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام
 تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ دلیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مریض موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت
 یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولایت بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عقد واقع ہوا۔ واذ اقل المرتد رجلا خطار ثم
 لحق بدار الحرب او قتل على ردة فالدية في مال كتبه في حال الاسلام خاصة عند ابی حنيفة رج وقال
 الدية فيما كتبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النعمة فيكون في ماله وعقله
 المكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفه في الجالين ولهذا يحجرى الارث فيما عندهما وعند ماله المكتب في
 الاسلام لتفاد تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني
 فيما عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک مقتول کی دیت یا خاصۃً اُس مال میں ہوگی جو اُس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت انکی
 تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں
 اٹھا دے گی کیونکہ مددگاری نہ ارد ہو گئی تو دیت فقط مرتد کے مال میں ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دو ذن کمائیاں
 مال میں کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونوں میں اُسکے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک
 دو ذن کمائیاں میں میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہے جو اُس نے حالت اسلام میں
 کمایا کیونکہ اسی میں اُسکا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اُس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں
 اُسکا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال
 غنیمت ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہ تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذ
 قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالمتهم مات على ردة من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محل غیر معصوم فاہرست
بمخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الہدایۃ لا یحق الا اعتبارا بالاعتبار فقد ہدیر بالابرار
لکذا بالردۃ والما الثانی وہو ما اذا لخص ومعناہ اذا قضی بلحاظہ لانه صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ
والسلامۃ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقبض القاضی بلحاظہ فمؤ علی الخلاف
الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمدہ کاٹ لیا پس وہ مرتد ہو گیا تو خود بائیں من ذلک پھر وہ
اسی زخم سے حالت ہر دت میں مر گیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر
واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اُسکی آدمی دیت اُسکے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جب کہ حالت ردت میں مرا تو
یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں
ہو تو اسکا خون رائیگان گیلینے اُسکا خون نہ آیا بخلاف اُسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم
سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہر تھا تو بعد اُسکے مسلمان ہوجانے
سے معتبر نہ ہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہر ہو جاتا ہی باقی طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
ہو جانے کے ہر ہو جائیگا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا لینے اُسکے لجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
واپس ہو کر اسی زخم سے مرا تو خون باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم
سرایت نہیں کرتا ہو اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہو تو پہلا جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائیگا یہ سب
اُس صورت میں کہ دار الحرب میں مل گیا ہو اور اگر مہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جسکے ہم
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ و ہذا عند ابی
حنیفۃ رحمہ دابی یوسف رحمہ وقال محمد وزفر رحمہ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ
اہد السرایۃ فلا یتقلب بالاسلام الے الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولما ان الجنایۃ وردت علی
محل معصوم وثبت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یخلل الردۃ و ہذا لانه لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال
بقاء الجنایۃ وانما المجتر قیامہا فی حال النقص والسبب وفی حال ثبوت حکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک
کلہ وصار لقیام الملک فی حال البقاء ایمن۔ اور مرتد نہ کر کے دار الحرب میں لجانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان
ہو گیا پھر ہاتھ کے زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے
نزدیک ہے اور امام محمد وزفر رحمہ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ در بیان
میں مرتد ہوتا طاری ہونے سے سرایت باطل ہو گئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہوتا ریگان گیا تو پھر مسلمان
ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کوئی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہی
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی حیوۃ ہاتھ کاٹنا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اُسکے نفس
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر در بیان میں ردت نہ ہوتی تو خونہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
ہو جاتا ہو تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقاء میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے
بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہو اور بقاء جرم کی حالت ان سب سے
دور ہو کر یہ ایسا ہو گیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے۔ مثلاً دوجہ سے کہا کہ اگر کوئی

اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر جبکہ وہ بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس
گھر میں داخل ہوئی تو طالق ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منقذ ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے
کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ جو اُس میں ملکیت باقی ہونا مستبر نہیں ہوا اسی طرح اُس مقام
پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان میں مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جو وقت مر رہا ہو اُس وقت بھی مسلمان تھا۔
واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالاً فان خذنا له ابائی ان یسلم فقتل فانہ یونی مولاه مکاتبہ
وبالقی غلور شتہ ونہا ظاہر علی اصلہا لان کسب الردۃ لہ اذا کان حراً فکذا اذا کان مکاتباً واما عند ابی حنیفہ
فلان المکاتب انما یملک اسبابہ بالکتابۃ لا یتوقفت بالردۃ فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تسفر
بالا قوی و ہوا لرق فکذا بالاولیٰ بطریق الاولیٰ۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اُس نے مرتد ہونے
کے زمانہ میں مال کیا یا ہو پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُس نے اسلام ناسنے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ
مال اُس کے پاس ہو اُس میں سے اُس کے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہو
اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہو کہ چونکہ حالت روت کی کمائی اُسکی ایک ہی جہت وہ آزاد کے حکم میں ہو اسی طرح جب تک
ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے
مالک ہوتا ہو اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اُسکی کمائی
بھی متوقف نہ ہوگی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا
ف۔ یعنی رقیق ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہو کہ چونکہ مرتد
کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور کتابت نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جائے
تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ باللہ والحقاد دار الحرب فجلت المرأة فی دار الحرب
وولدت ولداً وولد لہمسا ولہ فظہر علیہم جمیعاً فالولدان فی لان المرتدۃ لتشرق فیتبعھا ولدہا وبجہر الولد
الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروئے الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یجبر تبعاً للجد واصلہ التبعیۃ
فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جبر الولاد والاکثر
الوصیۃ للقراتہ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے لغوی بالکثر من ذلک اور دونوں دار الحرب میں
مل گئے اور وہاں عورت حامل ہوئی (یا دار الاسلام میں حامل ہو چکی تھی ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ
اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کیے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت
میں اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں یہ اپنی
مان کے تابع ہوتا ہے) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہو وہ ظاہر الرواۃ میں مسلمان
ہونے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس
اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا مستبر ہو اور یہ چار مسئلہ میں کا جو تھا
مسئلہ کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۃ فطر اور تیسرا مسئلہ دلار اپنی طرف لانا اور چوتھا
قرابت کے واسطے وصیت ہو فت۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اُس کے باپ
کے فقیر ہونے کے صدقۃ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الرواۃ میں نہیں ادا کر لیا اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا
نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہو تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی دلار اپنے موالی کی جانب کھینچ لایا گیا

اور ظاہر الروایہ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باب داخل نہیں ہوا اور حسن کی روایت پر رد ادائیگی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایہ پر داخل ہے۔ م۔ ع۔ قال وارتداد العصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما ویکبر علی الاسلام ولا یقتل و اسلامہ اسلام لا یرث ابو یہ ان کا ناکا فرین وقال ابو یوسف رحمہما ارتدادہ لیس بارتداد و اسلامہ اسلام وقال زفر و شافعی؟ اسلامہ لیس باسلام و ارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل لینے غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لاسنے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے والدین کا فرہوں تو اُسکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے۔ م۔ ع۔ میں لکھا ہوں کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ و جنابہ آئندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لا ابو یہ فیہ فلا یحل اصلا ولا نہ بلزیمہ احکام بالیشوبہا المفسرۃ فلا یویل لہ ولنا فیہ ان علیاً رضی اللہ عنہ صباہ و صحیح البنی علیہ اسلام اسلامہ و افتخارہ بذلک مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لاسنے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اُسکا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا لینے یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا اسلام معتبر کرنے میں اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جن میں مفسرت ہے تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر ہوگی لینے مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ابی طفلیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے۔ م۔ ع۔ یہ انشاء بقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل میں تب آپ نے جند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خیرین اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ہاتھ میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا عقیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جیسا کہ مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبد اللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اُسکی پیروی نہیں کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو تنہا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باب محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ساٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر قائم بنی آدم افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپ کی عمر شریف ۶۸ سنہ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب ۶۸ سنہ کے بیان کی ہیں ظاہر اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے ۶۷ سنہ مسل ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ ۶۷ سنہ سال ہوا اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدہ النساء ابنا والدہ سے افضل ہیں بھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید بن حارثہ ہیں لہذا علمائے کما کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر ہیں اور اراکون میں علی ہیں اور مولیٰ میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجمہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے سوطاً میں حضرت علی ابن حسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ مع۔ ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ماعرف و الحقائق لا ترد وما يتعلق بہ سعادۃ ابدیہ و نجات عقبایہ وہی من اجل المنافع و ہو الحکم الاصلی ثم یتبنی علیہ غیرہ فلا یبالے بشو بہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو کہی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہی جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مفرت ہو تو اس کی برداشت نہیں ہوگی۔ یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مسفرۃ محضہ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلیٰ المنافع علی مامر ولانی حنیفہ و محمد فیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لہ معقوبۃ و یعقوبان موضوعۃ عن العصبیان مرحۃ علیہم و ہذا فی العصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من العصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغییر العقیدۃ و کذا المجنون و اسکران الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مفرت ہے (اور جو چیزیں محض مفرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے جنابہ اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر جرم کرنا

اُن سے مزائین اٹھا دی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہو جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُس کو نہیں سمجھتا ہو تو اُس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہو کیونکہ اُس کا اقرار اسلام اُس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہو اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہو جسکی سمجھ زائل ہو گئی ہے یعنی اُس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجل نہیں صحیح ہو۔

باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خرین کرین اسکی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام براتفاق کیا اور اُس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خرین کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہو تو یہ باغی نہیں ہو بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم جھوٹا کر کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اگر امام نے خرین کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہو تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہو جو کوئی اُس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اُس پر لعنت کرے یعنی شل خن نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہجو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے دسے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے دسے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہو اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں م ع۔ و اذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شہتم لان علیاً رضی اللہ عنہ فعل کذلک باہل حروراء قبل قتالہم ولانہ اہول الامرین ولعل الشریعہ دفع بہ فیہ ابرہ۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کرے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جاعت کی طرف بھرنے کی دعوت کرے اور سبب ہے کہ انکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسوا سے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہو اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے ہی کرے۔ اور حروراء ایک گائون ہے جو کوفہ کے قریب وہاں خواجہ کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ پر انکی طرٹ سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہونچا تو انھوں نے کہا کہ اسے ابن عباس آپ کیون آئے ہیں میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں پس انہیں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جنکا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب نکالا ہے انکو میرے سامنے پیش کرنا انھوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین انہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے معاویہ کے دربار میں حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روپے قید نہیں کیے اور نہ انکا مال لوٹا پس اگر دسے لوگ کفار ہیں تو ہجو انکا مال و انکی جانیں حلال ہیں اور اگر دسے مسلمان ہیں تو ہجو انکا قتل کرنا حرام ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ شاد یا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافریں ہیں پس میں نے
اُسے کہا کہ اگر میں ملکوت اب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے بھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ بھر جائیجے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا
لا تقاتلوا النصارى و انتم حرم ما قوله تعالیٰ یکم یہ ذوالعدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالیٰ
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابشوا حکم
سن ابلہ و حکم سن اہلہ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھجو پس میں نے مکہ قسم دلا تاہون
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جائز و مانون کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہو کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا اُنھوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے
کہا یہ جہنم کہتے ہو کہ جن سے قتال کُن اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے
کو فہم میں صرف حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی مان عائشہ کو گرفتار کر کے وہ اور
حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری مان ہیں پھر اگر تم ایسا کو تو کافر ہو اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المومنین کا لفظ شاد یا تو میں کہتا ہوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ رکھتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھا یا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ شاد یا حالانکہ اس سنانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں بھریہ لوگ چھ ہزار تھے اُنھیں سے دو ہزار بھر کر رہے
ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی و احمد و عبد الرزاق و الطبرانی و الحاکم و بیہق
اور اللہ عزوجل نے فرمایا و ان طائفتان من المومنین اقتلوا الایہ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دو گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاویں
بالکل مردود ہو اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک
کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف دانتک ہو کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ و لا
یبدأ بالقتال حتی یدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہذا ذکرہ القدوری
فی مختصرہ و ذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا بجوزان یبدأ بالقتال ثم اذا تعسروا و اجتمعوا و
قال الشافعی رحمہ اللہ بجوز حتی یدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا بدفعہم مسلمون بخلاف
الکافران نفس الکفر بیع عنده و لنا ان حکم یدار علی الدلیل و ہوا لا جماع و لا استنماع و نہ الا لاہ و نہ
الامام حقیقۃ قتالہم رہا لا یکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرہم و اذا بلغہ انہم یشترون السلاح
و یتاہبون للقتال فیبغ ان یاخذہم و یکبسہم حتی یقلعوا عن ذلک و یجدوا توبۃ دفعا للشر بقدر الاسکان
و المروءی عن ابی حنیفۃ رحمہن لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن اوجب
عند العتار و القدورۃ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کریں تو اسے یہاں تک قتال کرے کہ اُنکی جماعت تفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی

مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باذن حین تو مینے
 اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک اُسے
 قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان
 ہیں یہ خلافت کا فرقہ کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے
 اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں یعنی اُسے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر
 امام اُسکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو ایسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا لیکن جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو انکی ہدی
 دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُسکے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے
 اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ دسے لوگ اس بات
 سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شرعاً در کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے
 مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کر لے یہ اُس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب
 امام حق موجود ہو تو جہاں تک دست رس و قدرت ہے اُسکی اعانت واجب ہے۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم
 فرمایا فقاتلوا البغی حتی تقتلوا یا امرائکم یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے
 حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا کہ امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت
 ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ فان کانتم فتنۃ اہل علی جرمکم و اتبع مومنینم و فاعا
 لشریکم کیلا یلتحقوا بہم وان لم یکن لہم فتنۃ لہم یخیر علی جرمکم و لم یقع مومنینم لانہم قارع الشتر و نہ و قال
 الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتالہم و فاعا و جوابہ ما ذکرنا ہ
 ان الاعتبار لیلۃ لا حقیقتہ۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ میں مجروح
 ہیں اُنکو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ اُنکا سر دور ہو ایسا نہ کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے
 لجاویں اور اگر انکی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہو و نہ بھاگیا جائے
 کیونکہ بدین اسکے شرور ہو گیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے
 کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو اُنکا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اسکا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل
 قتال معتبر ہے اور حقیقتہ قتال کرنا معتبر نہیں ہے۔ اور در صورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہو و نہ اُسے
 ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کہ پھر
 رٹنے نہ آوے۔ ولا یسبی لہم ذریۃ ولا یقسم لہم مال بقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیرو ولا یشف
 ستر ولا یؤخذ مال و ہو القدوۃ فی ہذا الباب و قولہ فی الاسیر تاویلہ اذالم یکن لہم فتنۃ۔ اور باغیوں کے
 ذریات یعنی جو روپے وغیرہ بطور جہاد کی کافروں کے ملک نہیں بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے
 تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور
 نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے
 قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو کچھ
 فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے
 روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و اُنکے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا نہادی کو مارنا

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد بن ربیع سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک سنادی نے بھاریا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اسکو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا وہکذا رواہ عبد الرزاق۔ اور یہی ہتقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں محمد بن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا ایراثین انکے خون ہکو حلال ہیں اور انکی عورتیں ہکو نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا ابی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عایشہ پر فرم ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہ ان رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان كانت لیقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا و لا نهم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو ان کو روا ہو کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اسکو قید رکھے کیونکہ اس سے ضرر دربرہیگا اور اسلئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہو کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلو ابلاہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الا انتفاع بہ بالبرضہ ولنا ان علیا رحمہم قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرہ وکانت قسمۃ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اوسے و المعنی فیہ الحاق الضرر لادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہو کہ باغیوں کے ہتھیار لیکر انکے ذریعہ سے قتال کوین بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہو اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہو کہ یہ مسلمان کا مال ہو تو بغیر اسکی رضا مندی کے اس سے نفع اٹھا یا نہیں جائز ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور انکو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہو تو باغیوں کے مال میں ہر جہ اوسے جائز ہو اور اس میں عیب یہ ہو کہ کتر ضرر

لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہو۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سنبھالے تاکہ عامہ مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو۔ مگر ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو انکے ہتھیار لے لئے کافر رانگوں کو کتر ہو چکا اور گناہ کا ضرر عظیم اُسے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہو کہ اگر باغی لوگ حقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لینا بھی جائز ہو کیونکہ انکا شبہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے ظاہر ہو تو حقیقت انکا قتال بیفائدہ ہو۔ م۔ ویکس الامام اموالہم ولا یرد ہا علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیرد ہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بینا ہ واما انجس فلدن فشریم بکسر شوکتہم ولہذا یجسبہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الشئ النظر والیسر واما الرد بعد التوبۃ فلا بد فاعل الضرورة ولا استغنام فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو دوبارہ نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کرین تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہو اور رانگوں کو رکھنا باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہو تاکہ انکی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اُسکی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانور دن کو فروخت کر کے اُنکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہو اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہو کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہن قتال و ما جباہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یأخذہ الامام ثانیاً لان ولایۃ الاخذہ باعتبار الحماۃ ولم یجزم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکنوا صرفوہ فی حقہ فعلی الہک فیا منہم وین اللہ تعالیٰ ان یعیذ واذلک لانه لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیف رحمہم قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلہ فکانوا مصارف وان کانوا اغنیار و فی العشر ان کانوا فقرا فذلک لانہ حق الفقراء وقد بینا ہ فی الزکوۃ و فی المستقبل یاخذہ الامام لانہ تجسیم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو چھ وصول کیا بعد فتح کے امام اُسکو دوبارہ نہیں دے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہو لینے انکی حمایت کرے تو اسے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہان صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا اُنکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اُسکو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہو انہ ازارہ دیانت کے فیما بینہم وین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اُسکے مستحقین کو ادا کر دیں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا اور شیخ نصیف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہن کہ خراج کے بارہ خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہو کیونکہ خراج جہان صرف کیا جاتا ہو وہ لٹنے والے سببا ہوں کہ دیا جاتا ہو تو باغی لوگ بھی مستحق ہن کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہن تو خراج کے معرفت ہوے اگرچہ توکر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہو کہ اعادہ لازم نہیں ہو کیونکہ عشر فقیر دن کا حق ہو اور ہم اُسکو باب الزکوۃ میں بیان کر چکے ہن پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حمایت کر گیا کیونکہ اُسکی حکومت ظاہر ہو گئی۔ ومن قتل رجلا و ہما من عسکر اہل البغی فم ظہر علیہم فلیس علیہم شئ لا لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم یعقدہ موجبا کالقتل فی دار الحرب۔ اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام انہر غالب ہو تو قتال پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہو کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُبھر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دارالحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہو۔ یعنی دارالحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر قتل رجل من اہل المصر حلاً من اہل المصر عہد انہم ظہر علی المصر فانہ یقتض منہ دتا وبلہ اذا لم یحجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فحجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے سہری شخص کو عہد آ مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اسوقت ہو کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا۔ فہم حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذ قتل رجل من اہل العدل باغیانہ یثہ فان قتله الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الان علی حق ورثہ وان قال قتلتہ وانا اعلم ان علی الباطل لم یثہ وہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یثہ الباغی فی الوجہین وہو قول الشافعی رحمہما اصلہ ان العادل اذا تلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا یأثم لانہ ما مورثنا لہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اٹلف نفسا او مالاً لہ انہ اٹلف مالا معصوماً او قتل نفساً معصومۃ فحجب الضمان اعتباراً بما قبل المنعہ ولما اجماع الصحابۃ رض ورواہ البرہقی ولانہ اٹلف عن تاویل فاسد الفاسد منہ لم یحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعہ فی حق الدفع کما فی منعہ اہل الحرب واما ولہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہما من الالزام او الالزام ولا التزام لا اعتقاد الا باعین تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لوجود المنعہ والولایۃ باقیۃ قبل المنعہ وعندہم عدم التاویل ثبت الالتزام اعتقاداً بخلاف الاثم لانہ لا منعہ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق فلا ینع الارث ولا بی یوسف رحمہما فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع والحاجۃ بہنا الی استحقاق الارث فلا یكون التاویل معتبر فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی دفع المحرمان ایضاً اذا القراۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرط بقاؤہ علی دیانۃ فاذا قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں ہر دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اسوقت بھی حق پر ہوں اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اسکا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دو صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اسکو باغیوں کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی اور یہی قول مالک ہے اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اسنے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہو تو اس میں

ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو سنت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اُس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُس پر ضمان واجب ہے جیسے سنت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جسکو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خواجه میں جا کر لکھی اور وہاں اُس نے نکاح کر لیا پھر وہ بکر کے لوٹ آئی تو اُسکا کیا حکم ہے زہری رحم نے جواب میں لکھا کہ خواجه کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خواجه نے قرآن کی تائید کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتا دیں قرآنی حلال سمجھ کر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے اور اگر غریبوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بے عینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگاوے تو اُسکو حد ذاتہ مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر بن الزہری - ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد نیز لفظ تاویل صحیح کے ہر بشر طیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت سنت حاصل ہو جیسے حربی کا فردن اور انکی تاویل میں جو سنت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے نہیں عمل کا جان والی صلح جانتا ہے اور باغی پر الزام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت اُس پر نہیں ہے کیونکہ اُنکو وفیہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ اُنکو وفیہ کی قوت حاصل نہ تھی اسوقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں سنت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے اور تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معبر ہوگی لیکن مجہر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنی کہ میں اسوقت حق پر تھا لہذا اگر اُس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جسوقت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہی لیکن اس بنا پر جو اُس نے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل ستر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد از اسلام کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں مشرک کو قتل جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو مجہر ہوئی لیے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ

میں بدرجہ اولیٰ مجتہد ہوگی کہ اُس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اُس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل محل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اُسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف وشافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اُس نے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُسکی تاویل فاسد بیان بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بدعتقاد دی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہر لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہر بھی حق ہو تو وہ محروم ہوگا اور اگر اب کہتا ہوں کہ میں باطل پر تھا تو گویا کہتا ہوں کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ و فی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ و لیس بمبیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ و من لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح و انما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الاثر سے انہ یکرہ بیع المعازف و لا یکرہ بیع الخشب و علی ہذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُن کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جبکو خارج میں سے نہ پہچانتا ہو اُس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہر وں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اُس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے یعنی جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اُسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور اسی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لادرت بڑا ہوا ہے یہ دریافت ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے اللقیط سہمی بہ باعتبار مالہ لما انہ یلقط و الالتقاط منہ و ب الیہ لما فیہ من احیاء وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ وہاں سے اُٹھایا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اُٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھالینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اُسکی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضائع ہو جائیگا تو اُس پر اُٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی نبی آدم انما ہو الحرۃ و کذا الدار دار الاحرار و لان حکم للعناکب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے۔ یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملحقہ یعنی جو شخص اُٹھالیا ہو وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ فی بیت المال ہو المروءی عن عمر و علی رض و لانہ سلم عاجز عن التکسب و لا مال لہ و لا قرابۃ فاشبه بالمقعد الذی لا مال لہ و لان میراثہ لبیت المال و الخراج بالظمان و لہذا کانت جنایۃ فیہ و المکتقط متبرع فی الاتفاق علیہ لعدم الولاۃ الا الان یا مرہ القاضی بہ لیکون دنیا علیہ لعموم الولاۃ۔ اور اُس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے (جناب مالک نے نو طابین اور عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت۔)

اور اس دلیل سے کہ لقیض ایک مسلمان ہو جو کمائی سے عاجز ہو اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہو تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا
 جسکا کچھ مال نہ ہو لہٰذا جیسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیض کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل
 سے کہ لقیض کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھاوے اسی واسطے لقیض اگر
 کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اسکا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملحق جو کچھ اُسکی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہو کیونکہ ملحق کو
 امیر کوئی ولایت نہیں ہو لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ نہ امیر خرچ کرے نہ تیرا خرچہ امیر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
 اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہوتی ہے اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا
 خرچہ امیر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے امیر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہے۔ سن۔ قال فان التلقض رجل
 لم یکن لغيره ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ بسبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اٹھالایا تو دوسرے کو یہ غلط ہے
 نہیں ہے کہ ملحق سے لے لے کیونکہ ملحق کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان اذا
 مدعی انہ انبہ فالقول قولہ منہ اذا لم یبع ملحق نسبہ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یضمن
 ابطال حق الملحق وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یشترک بالنسب ویعبر بعدہ ثم یقبل یصح
 فی حقہ دون ابطال ید الملحق وقیل یلتزم علیہ لطلان یدہ ولو ادعاہ الملحق قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح
 انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرفت فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول
 قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہیں کہ ملحق نے اُسکے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ سے نسب
 ثابت ہو جائیگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہ ہو کیونکہ اُسکا قول تو ملحق کا حق مٹانے کو شال ہے
 اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچے کے حق میں ایسے اقرار ہے جو اُسکو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
 اس بچے کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اُس سے نسب
 ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملحق کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر
 ملحق کا قبضہ بھی باطل ہو جائیگا اور اگر ملحق نے اُسکے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا واستحسانا صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے
 کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں صرح ہے۔ وان ادعاہ اثنان و وصف احدہما علامۃ
 فی حبسہ فہو ادلی بہ لان الظاہر شاہدہ لموافقة العلامة کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابہما
 لاستواءہما فی السبب ولو سبقت دعویٰ احدہما فہو ابہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا متنازع لہ فیہ الا اذا اقام
 الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملحق کے سماع سے دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے
 لقیض کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اُسکے
 کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت نہیں بیان کی تو لقیض ان دونوں کا سیر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعویٰ کرنے میں
 دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لقیض اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت
 میں ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کیے تو دوسرا
 مقدم ہو جائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقویٰ دلیل ہے۔ واذا وجدنی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من
 قرایہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما و ہذا استحسان لان دعواہ یضمن النسب و ہذا
 نافع للصغیر و ابطال الاسلام الثابت بالدار و ہذا یضہر فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضہر۔ اگر لقیض
 مسلمانوں کے شہر دن میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا

کہ میرا بیٹا ہر قذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا لیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرا یا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام شائع ہو بذریعہ دارالاسلام کے اسکو ثابت ہو اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے قذمی کا دعویٰ نسب کے بارہ میں صحیح ہو گیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مسلمان میں صحیح نہو جو اسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قرۃ سن قرے اہل الذمۃ اونی بیعۃ او کنسبۃ کان ذمیہ ہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیہ روایت واحدۃ وان کان الواجد مسلماً فی ہذا المكان او ذمیہ فی مکان المسلمین اختلف الروایۃ فیہ ففی روایت کتاب اللقبط اعتبر المكان لسبقہ و فی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبر الواجد و ہو روایت ابن سمانۃ عن محمد رحم لقوۃ الید الا ترے ان تبعیۃ الابون فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافر اونی بعض نسخۃ اعتبر الاسلام نظر للصغیر اور اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گائون یا بیعہ یا کنسبہ میں پایا گیا تو وہ ذمی ہو گا پھر اگر پائے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو لفظ ذمی یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہو گا اور اگر پائے والا کوئی مسلمان ہو جسے اسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقبط کی روایت میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پائے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اسے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پائے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سمانۃ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیونکہ دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہو گا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا تا یعنی ذمہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہو گا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقبط عبیدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہر الا ان ینضم الیہم عبیدہ۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اسکا قول قبول نہیں ہو گا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوئے۔ فان افرس عبیدانہ فثبت نسبہ لانه ینفعہ وکان حر لان الملوك قد تلک لہ الحرۃ فلا تبطل الحرۃ ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی ملک کے واسطے بچہ بنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ وانحر فی دعوتہ اللقبط اوسلے من العبد والمسلم اولى من الذمی ترجیما لما ہو الا نظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقبط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبار اللطاف ہر کذا اذا کان مشدودا علی دابة و ہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ صرف مثله الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ اللقبط ظاہر۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے۔ حکم نظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہو گا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے جس شخص نے پایا ہو وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ لقیط ہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہ ولایۃ الانفاق وشرارہ لا بدلہ منہ کا طعام والکسوتہ لانہ من الانفاق لہ۔ اور لقطہ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لفظ کے واسطے انفاق ہے۔ ولایہ کجوز تزویج الملتقط لافہم سبب الولاۃ من القرابتہ وال ملک والسلطنتہ۔ اور لقطہ کا کحلج کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں نہ ہر قسم۔ تو لقطہ نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا کحلج کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا تصرف فی مال الملقط اصبارا بالام و ہذا لان ولایۃ التصرف لتغیر المال و ذلک یحقق بالرای الکامل والشفقة الواقرة والموجود فی کل واحد منہما احد ہما۔ اور لقطہ کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس مان کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اسے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ لقطہ اور مان میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے۔ یعنی صغیر کی مان میں اگرچہ شفقت ہے لیکن اسے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے لقطہ میں اگرچہ اسے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ویجوز ان یقبض لہ ابۃ لانہ لرفع محض ولہذا یلکھ الصغیر بنفسہ اذا کان عاقلا و ملکہ الام ووصیہما۔ اور لقطہ کے واسطے لقیط کے لیے بیہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی مان کو اور مان کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال یسلم فی صناعتہ لانہ من باب تحقیفہ وحفظ حالہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہر سیکھنے میں بہرہ کرے کیونکہ یہ اسکی درستی و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجرہ قال العبد الضعیف و ہذا روایۃ القدوری رحم فی مختصرہ و فی الجامع السننیر لایجوز ان یواجرہ ذکرہ فی الکراہیۃ و ہوا لاصح وجہ الاول انہ یرجع الی تحقیفہ و وجہ الثانی انہ لایلک اتلاف منافعہ فاشبہہ لہم بخلاف الام لانہا تلک علی ما ذکرہ فی الکراہیۃ ان اشار السننیر لہ۔ اور لقطہ کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ لقطہ کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیۃ میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ لقطہ کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چاہے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چاہے کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح لقطہ کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے بر خلاف مان کے کیونکہ مان کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیۃ میں اسکو اشارۃ اللہ تعالیٰ ہم فکر کریں گے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھایا جاوے۔ قال اللقطۃ اما اذا اشہد الملتقط انہ یاخذہ لیحفظہا ویردہا علی صاحبہا لان الاخذۃ علی ہذا الوجه ماذون فیہ شرعا بل ہو الا فضل عند عامۃ العلماء و ہوا واجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا و اذا کان کذلک لایکون مضمونۃ علیہ و کذلک اذا تصادقا نہ اخذ بالمالک لان تصادقا حجتہ فی حقہما فصار کالبینۃ ولو اقرانہ اخذہ لنفسہ

یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال الأخذ أخذ
للمالك وكذب المالک یضمن عند ابی حنیفہ رحم وقال ابو یوسف رحم لا یضمن والقول قوله لان الطاهر
شاہد له لا اختیاره المحرم دون المعصية ولما انه اقرب بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعی ما یرئى و
هو الاخذ لمالك وفيه وقع الشك فلا یراؤا ذكر من الطاهر یعارضه مثله لان الطاهر ان يكون المتصرف
عالمًا لنفسه ویفیه فی الاشهاد ان یقول من سمعته یشهد لقطة قد لوه علی واحدة كانت اللقطة او اکثر لانه
اسم جنس - جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اُس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ لقطہ نے گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکو
اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو اس پر کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھانے کی شرعاً اجازت ہے
(کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے - رواہ اسحاق - ع) بلکہ عامر علی کے نزدیک چھوٹے
سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشلخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے - (جیسے مثلاً بکری چوبلی
نسبت خوف ہو کہ بھڑک یا کھا جائیگا) اور جب یہ حال ہو کہ وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا (حتی کہ اگر ضائع ہو جائے
تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے لقطہ کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لیے اٹھایا تھا تو بھی
امانت ہے کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر لقطہ نے
اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے غیر مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی
اجازت کے لے لیا اور اگر لقطہ نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور
مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن ہوگا اور اُسی کا قول قبول
ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اُس نے کارنیک اختیار کیا نہ بہکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)
اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ
تادان سے بری ہو لینے میں نے اس مال کو اُس کے مالک کے واسطے لیا تھا پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اُس کے اقرار سے جو
تادان اُس پر یقینی ہو گیا محاذہ شک کی وجہ سے بری ہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کے نزدیک آیا تو ایسی ہی ظاہر حالت
اسکی معارض موجود ہے لینے لپٹا ہر شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ لقطہ کے واسطے گواہ کرنے
میں اس قدر کافی ہے کہ اُس نے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اُسکو میری طرف راستہ بتا دینا
اور بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے نہ لقطہ کو چاہیے کہ اُسکی
شناخت کرادے - قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها ایا ما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها
حولا قال العبد الضعیف و ہذہ روایۃ عن ابی حنیفہ رحم وقوله ایا ما معناه علی حسب ما یرئى الامام وقد ر
ومحمد رحم فی الاصل بالحوال عن غیر تفصیل بن القلیل والکثیر وهو قول مالک والشافعی رحم لقوله علیہ
السلام من التقط شیاً فلیعرفه من غیر فصل وجہ الاول ان التقط یرى بالحوال وورد فی لقطۃ كانت
مائة وینار تساوی الف درهم والعشرة وما فوقهما فی معنی الالیت فی تعلق القطع بہ فی السرقة وتعلق
استحلال الفرج بہ ولیست فی معنایہ فی حق تعلق الزکوة فاوجبتا التعلیل بالحوال احتیاطاً وما دون
العشرة لیس فی معنی الالیت بوجہ ما نفوضنا الے رای المبتلی فی قلیل الصیغ ان شیا من ہذہ المقادیر
لیس بلازم ویفوض الے رائے الملتقط لیرفھا الی ان ینیب علی ظنہ ان صاحبها لا یطلبھا بعد ذلک
بیتصدق بہ وان كانت اللقطة شیا لا یبقی عنہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدیق بہ وینفی ان یرفھا فی

الذی اصحابہا و فی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیاً یعلم ان صاحبہا لا یطلبہا کالتواء و قشور الرمان یکون القاۃ اباحۃ حتی جاز لا تنفلع بہ من غیر تعریف و لکنہ سبغ علی ملک مالک لان التملک من الجہول لا ینصح - بھر اگر لفظ دس درم سے کم ہو تو چند روز اسکی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اسکی شناخت کراوے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے -) اور یہ جو کہا کہ چند روز اسکی شناخت کراوے تو معنی یہ ہیں کہ جب قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کراوے اور امام محمد نے مسبوک میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک وشافعی کا قول ہے کہ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لفظ اٹھاوے تو اسکو ایک سال شناخت کراوے - رواہ اسحاق - اور اسمین قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لفظ میں وارد ہو اور جو سودینا رقمیتی ہزار درم کا تھا اور ہجے دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری برابر تھکا جاتا ہے اور دس درم ہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ معلق ہونے کے وقت میں دس درم یعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں پس احتیاطاً ہجے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اسکی شناخت کا اندازہ ہجے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدون میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ لفظ کی رائے پر سہرہ ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے یہاں تک کہ اسکی غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اسکا مالک تلاش نہیں کریگا بھر اسکو صدقہ کر دے اور اگر لفظ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اسکی شناخت کراوے پھر جب اسکے بکود جانے کا خوف ہو تو اسکو صدقہ کر دے اور چاہے کہ اسکی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کو جمع ہوتا ہے جیسے بازارین و مسجدوں کے دروازے وغیرہ کیونکہ ایسا کرنے میں اسکے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لفظ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہیں کریگا جیسے چھوڑے کی گٹھلیاں و انار کے چھلکے تو انکا پھیلنا یا بیلح کرنے کے معنوں میں ہے حتیٰ کہ بغیر شناخت کے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے لیکن وہ اپنے مالک کے مالک پر باقی رہے کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے - قال فان جار صاحبہا والا تصدق بہا ایصالاً للحق الی المستحق و ہو واجب بقدر الامکان و ذلک بالیصال علیہا عند النظر لصاحبہا و ایصال العرف و ہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء مسکھا جار النظر لصاحبہا بھر اگر لفظ مالک آیا تو اسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اسکو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اسکا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے و اگر لفظ کہ بعض لفظ دیدے جبکہ اسکا مالک ملجاوے یا اسکا عوض یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اسکا مالک آجاوے - قال فان جار صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بہا فهو بالخیار ان شاء یعنی الصدقہ مولیٰ و ذلک لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذن فیتوقف علی اجازۃ و التملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یوقوف علی قیام محل بخلاف بیع الفضولی لثبوته بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملقط لانه سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع و ہذا لانہ انما فی ضمان حقاً للبعد کما فی تناول مال الغیر حالہ حصۃ ان شاء ضمن المسکین اذا ملک فی یدہ لانه قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائماً اخذہ لانه وجد عین مالہ بھر اگر مالک مالک ایسی حالت میں آیا کہ لفظ اسکو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اسکا ثواب

ملیگا کیونکہ صدقہ دنیا اگرچہ باجارت شرع ہو اگر مالک کی احادیث نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اسکی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلات میں یہ فتنوی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو لفظ سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ لفظ نے بغیر اسکی اجازت کے اسکا مال فقیر کو دیدیا اگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کی بنا پر نہیں ہے جیسے اضطراب و مخضہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اسکا تاوان دیدے اور لفظ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اسکا مال پر بغیر اسکی اجازت کے اسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاة والبقر والبعیر وقال مالک و الشافعی رحمہما اللہ اذ اوجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل فی اخذ مال البعیر الحرمة والا بجمہ مخالفۃ الفیاع واذا کان معہا ما یدفع عن نفسها یقل الضیاع ولكنه یتوہم فی قضی بالکلیا ہستہ والندب الی الترمک ولنا انها لقطۃ یتوہم ضیاعها فیستحب اخذها ولتعریفها ضیاعاً لا موال الناس لما فی الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکھالینا جائز ہے اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پادوسے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اسکا ضایع ہونے کے فوٹ سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضایع ہونے کا فوٹ نہیں ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکھانا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے سبھی ایک لفظ پر جسکے ضایع ہونے کا فوٹ ہے تو اسکا لے لینا اور شناخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے۔ ف لیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اسنے پوچھا کہ بٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اسکو پکھالے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے پس اصلی مالک کی ہے یا بھوپلے کی ہے اب پھر اسنے پوچھا کہ بارسول اللہ بٹکے لے اونٹ کا کیا حکم ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آب کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اسکے ساتھ اسکا گھارہ و سقار خود موجود ہے یہاں تک کہ اسکا مالک اسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضایع ہونے کا فوٹ نہ تھا پس جب فوٹ ہو تو اسکا پکھالینا اولی ہے۔ فان النفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فهو متبوع لقصور ولا یجوز عن ذلک مالک و ان النفق بامرہ کان ذلک دنیا علی صاحبہا لان للقاضی ولا یتجوز فی مال الغائب نظر الہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما بنین۔ پھر اگر لفظ نے اس جا تو لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہو گا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اسکی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر فرض ہو گا کیونکہ غائب کے مال میں اسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اسکے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کریں گے۔ و اذ ارفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للہبۃ منفعة اجرہا و النفق علیہا من اجرہا لان فیہ ابقار العین علی ملک من غیر الزام لہا علیہ وکذلک لفعول بالعبء الابق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اُسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہے لیکن مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر اسی آتا ہو جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا البقاء لہ منی عند تعذر البقاء صوری۔ اور اگر اس لفظ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہو اور قاضی کو خوف ہو کہ نفقہ اُسکی تمام قیمت کو کھیرے گا تو اُسکو فروخت کر کے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث التصور رکھنا مستغذ رہے۔ یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی ہوا۔ یہ اس وقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الاتفاق علیہا اذن فی ذلک جعل النفقة دنیا علی مالکھا لانه نصب ناظر اونی ہذا نظر من الجائین قالوا انما یامر بالاتفاق یومئذ اولئذ یم علی قدر ما یری رجاہ ان ینظر مالکھا فان لم ینظر یامر بیہا لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الاتفاق مدة مدیة قال رضوی فی الاصل بشرط اقامتہ البینة وہو تصحیح لانه یحتل ان یمکن غصبائی یہ وہ لا یامر فیہ بالاتفاق وانما یامر فی الودیع فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للفقراء ان قال لا بینة لی یقبل القاضی لہ نفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقوله فی الكتاب جعل النفقة دنیا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالك بعد احضار ولم یصح اللفظہ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالك و ہذہ الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر وہ مالک کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو لفظ کو اُسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک قرضہ قرار دے کیونکہ مالک کو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہو اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جب قدر اُسکی رائے میں آوے لفظ کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو بھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دینا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہو اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مسبوطين شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُس وقت دیگا کہ لفظ گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ میں غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہو تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہو اور اگر لفظ نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اُسکو کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہو تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہیں واپس لیگا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ لفظ جب حاضر ہوا اور لفظ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو لفظ اپنا خرچہ مالک جاوے جسے ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو اور یہی روایت اصح ہے۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ قال فافاض حنفی المالك فلا یلتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقة لانه یحیی بنفقہ فصار کانه استفاد المالك من حبتہ فاشبه بالمبیع واقرب من فیلک

راۃ الابن فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس
 ويسقط اذا ملك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن - پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
 تو ملقط کو اختیار ہے کہ لفظ اسکو دینے سے روکے یا نہ کہ وہ ملقط کا لفظ حاضر کرے کیونکہ اس کے لفظ سے لفظ زندہ رہا
 تو ملقط نے مالک کی جانب سے مالک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی ملقط کو یا لفظ بعد رنفعہ کے بیع ہو) اور
 اس سے بہت قریب وہ شخص ہو جو بھاگے ہوئے غلام کو بھیر لایا کیونکہ اسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ پانچل
 حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہو جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملقط کے قبضہ میں مال ملقط تلف ہو گیا تو اسکا
 قرضہ لفظ ساقط ہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا
 اور مال مرہون جب مرتن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم سواء
 وقال الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم ان النجى صاحبها بقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
 لقطتها الا لمنشد باولنا قوله عليه السلام اعوت عفا حسا وودكار باثم عر فها سنة من غير فصل ولا نها
 لقطة وفي التصديق بعد مدة التعريف البقاء ملك المالك من وجه فيلزمه كما في سائر ما وتاويل ما روى
 انه لا يحل الالتقاط للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لكان انه للغير باظهار
 اور حرم کہ کا لفظ اور اس کے باہر حل کا لفظ دونوں یکساں ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لفظ شناخت کرنا یا مالک
 واجب ہو کہ اسکا مالک آجائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لفظ نہیں جہاں
 ہو مگر اس شخص کے واسطے جو اس لفظ کو شناخت کر اویے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا طرف اور اسکی بندش محفوظ کرے پھر اسکو ایک سال
 تک پکار دے۔ رواہ السعة۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل وحرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لفظ حرم بھی ایک لفظ
 ہو اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو
 دوسرے لفظوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اسکا لفظ اٹھا
 حلال نہیں ہو مگر وہی شخص اٹھاوے جو اسکو شناخت کر اویے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
 واسطے ہو کہ حرم کے لفظ میں بھی شناخت کرنا ساقط ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہو نسب یعنی
 یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر کسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرنے میں کچھ فائدہ نہیں
 کیونکہ اسکا ٹوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہو اور پکارنا واجب ہو لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہو
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ باندھا فرمایا جس میں مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہو جسکو اللہ عزوجل نے
 آسمان و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہو اس کے کانٹے نہ کاٹے
 جاویں اور اسکا شکار نہ بھیڑا جائے اور اسکا لفظ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اسکی شناخت کر اویے۔ الحدیث
 اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہو کہ اسکا لفظ حلال نہیں ہو مگر اس شخص کو جو اسکی شناخت کر اویے۔ رواہ البخاری و
 مسلم۔ و اذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملقط ان يدفعها
 اليه ولا يجبر على ذلك في القضا وقال مالك والشافعي يجبر والعلمة مثل ان يسمى وزن الدراهم وعددها
 وودكارها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فبشرط الوصف لوجود المنازعة
 من وجه ولا بشرط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولذا ان اليد من مقصود كالمالك فلا يستحق الابحجة و

مشابہ ہو گیا۔ و ان کان الملقط علیہ لم یجزلہ ان یتفع بہا وقال الشافعی رحمہ یجزلہ لقولہ علیہ السلام فی حدیث
ابی زہر فان جار صاجہا فادفعہا الیہ والا فان یتفع بہا وکان من المیا سیر ولانہ انما یباح للفقیر حلالہ علی رفقہا
صیانہ لہا والغنی لیشارک فیہ ولنا ان مال الغنی فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لا لطلاق النصوص والاباحت
للفقیر لما رویناہ او بالاجل فیبقى ما وراہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال اقتضارد فی مدۃ
التعلیق والفقیر قد یتوانی لاحتمال استثنائہ فیہا وانتفاع ابی زہر کان باذن الامام و ہو جائز باذنہ۔
اور اگر ملقط تو نگر ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہو کہ کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے۔ تو اسکو دیدے ورنہ
خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ حالانکہ ابن کعب رضی اللہ عنہ تو نگر صحابہ میں سے تھے اور
دوسری دلیل یہ ہو کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہو تا کہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے اور
اس معنی میں تو نگر بھی اسکا شارک ہو لینے جب تو نگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا دیکھا تا کہ معرفت ضایع
نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لقطہ غیر کا مال ہو تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضامندی کے مباح نہیں ہو کہ کیونکہ اٹھا
آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہو اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہو لینے یہ فقیر بھی
محل صدقہ ہو اور اسوجہ سے کہ فقیر ملقط کے واسطے بالاجل حلال ہو تو فقیر کے سواے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر عمل لینے
اسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہو۔ اور غنی کو اس کے اٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت
میں جب تک مشاغت کرائی جاتی ہو محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہو اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر
ہو جائے (لینے تو نگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہو کہ اٹھانے میں اسکو بلجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع
اٹھانا امام کی اجازت سے تھا لینے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو
بھی نفع اٹھانا جائز ہو۔ یہ جواب اس بناء پر ہو کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے اور اس بناء پر ہو کہ حدیث میں یہ
خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہو کہ کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہو کہ جب یہ آیت نازل
ہوئی کہ لن تناوالبہر حتی تنفقوا مما تحبون لینے تم ابراہ کے درجہ کو نہیں پہنچو گے بھانک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو
اس سے امیر کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
اسطرح ارشاد فرماتا ہو اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بے حرام بہت محبوب ہو پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ
وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہو اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی
راے ہو وہ کیجیے آپ بہت فوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہو اور میری راے یہ ہو کہ تو اسکو اپنے محتاج
قراشیوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں
مردی ہو پس یہ دلیل ہو کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہو کہ شاید لقطہ کا قیض بعد تو نگر کی کے واقع ہوا ہو۔
ابن الحام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تو نگر کی کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہو
جو اپنے روزیہ میں محتاج نہو اگرچہ اسکے پاس زاد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسی ہی تو نگر
مراد ہو جس پر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تو نگر نہ تھے بلکہ فوئحال یعنی اول تھے علاوہ اسکے امردوم یہ کہ یہ خطاب
ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہو
کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہو کہ کیونکہ ابی ابن کعب کا لفظ پانا روایت ترمذی میں صحیح ہو۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

اکرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسینؑ رونے میں ہیں پوچھا کہ یہ دونوں کیوں رونے میں ہیں حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے رونے میں ہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پاپا پس آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ غلام یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لجاؤ اور اپنا دینار بھی لجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ غلام قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار کو درہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے لپکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار میں مجھے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور حیران درم بھیج دو پس اُسنے مجھ کو یا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ درواہ عبد الرزاق واسحاق والبرزار و ابو یعلیٰ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صلح کی بعض روایات میں بجائے دینار کے درم ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیر افلا باس بان یتفح بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجاہلین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر باہ او ابنہ او زوجہ وان کان ہو علیہا لما ذکرنا و اللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ نقطہ سے خود نفع اٹھا دے کیونکہ اسمین ملتقط و اصلی مالک دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہو اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہو اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اسکو دینا جائز ہو اگرچہ ملتقط خود تو نگر ہو کیونکہ اسمین بھی جا نہیں کے واسطے بہتری ہو و اللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہو کہ اسکو لقطہ اٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس نقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اسکے مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان میں ہو۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جھل۔ وہ حق فقر کا جو غلام کو پکڑ کر اسکے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہو۔ رضح۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جمل سے کم ہو اور کوئی مقدار خاص نہیں ہو۔ بھگڑے غلام کو پھیر لانے میں تو اس بھی ہو اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرے کہ میں اسکے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہوں۔ اللہ ابق اخذہ افضل فی حق من یعوی علیہ لما فیہ من احیاء واما الفضل فقد قیل کذلک وقد فیل ترک افضل لانه لا یرح مکانہ فجدہ المالک ولا کذلک لک الابق ثم اخذ الابق یاتی بہ الے السلطان لا لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطہ ثم اذا رفع الابق الیہ یحبسہ و لو رفع الفضل لا یحبسہ لانه لا یومن علی الابق الا باق ثانیاً بخلاف الفضل۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہو برائے شخص کے حق میں جو اسکے پکڑنے پر قائل ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہو (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا ہو یا اسکا غلام مر گیا۔ ع۔) اور ملکہ وہ غلام جو راہ بھول کر بھاگ گیا ہو تو اسمین دو قول ہیں ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہو لیکن اسکا پکڑ لینا افضل ہو اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اسکا جھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اسکا مالک اسکو باجا بیچا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بدلتا خود اسکی حفاظت نہیں کر سکتا، بخلاف نقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھیکا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اسکو قید نہیں کر بیگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن رد آبقاع علی مولاه من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فخلہ علیہ جملہ اربعون درہما وان ردہ لاقبل من ذلک فبحسابہ و ہذا استحسان والقیاس ان لا یکن لہ شئی الا بالشرط و ہو قول الشافعی رحمہ اللہ متبرع بمنافعہ فاسحبہ العبد الفضال ولنا ان العصابۃ رضوان اللہ علیہم الفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب مادونہا فوجبت الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان البیاب محل اصلہ حامل علی الرد اذا حسبتہ نادرۃ فحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الفضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الفضال دونہا الی صیانۃ الالباق لانه لا یتواری و الالباق یتختفی ولقد رخص فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی راسی القاضی وقیل لقیسم الاربعون علی الایام ثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اسکے واسطے چالیس درم جمل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہو گا۔ مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو کہ جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیرا دے اسکے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو دلیس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جمل واجب ہوئے پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس بنے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم بن کم واجب کیے چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چار کے آثار کہ عبد الزراق و طبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ یعنی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جمل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر مادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ذاب پر یہ کام کرنا دوسری پس جمل واجب ہونے سے دونوں کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہی جو بھلے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متنع ہے اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہی یا قاضی کی رائے پر ہی (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہوتا ہے شہید ہے) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کثر مدت سفر ہے پس جتنی فتنہ ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کان ت قیمۃ اقل من اربعین لقیضی لہ قیمۃ الا درہما قال زفر و ہذا قول محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنقص فلا ینقص عنہا ولہذا لا یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانه حط منہ ولمحمد رحمہ ان المقصود حمل الغیب

علی الریحی بال مالک فینقص درہم لیسلمہ شے تحقیقا للفاۃ واما ام الولد والہ برنی ہذا بمنزلہ لقن
 اذا کان الرد فی حیوۃ المولے لما فیہ من احیاء لک ولور بعد حیاء لا جعل فیہا لانہما لیتقان بالموت بخلاف
 لقن ولو کان الراد بالمولے او ابنہ و ہونی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہولاء یشیر عو
 بالرد عادیۃ ولایتنا ولہم اطلاق الکتاب - اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے ہاتھ
 غلام کی قیمت کا ایک درہم کم کر کے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے
 والے کے لیے چالیس درہم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
 چالیس سے زیادہ برابر ہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہو بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اسوجہ سے جائز ہو کہ لانے
 والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ جعل کا مقصد یہ ہو کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ
 مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
 ام ولد یا دہر بھاکے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض ملک کے ہو بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیر لوے کیونکہ اس میں
 مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہو اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و دہر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں
 بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض ملک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
 ہو جو اسکے عیال میں ہو یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہو کہ یہ لوگ
 بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتابہ اسطرح حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا۔ قال وان ابق من الذی روہ فلا
 شئی علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا شہد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رضہ و ذکر فی بعض النسخ انہ لاشئی لم
 و صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالك ولہذا کان لہ ان یجس الا بق حقی لیتونی الجعل بمنزلہ البائع
 یجس البیع لاستيفار الشئ وکذا لک اذا مات فی یدہ لاشئی علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے
 لانا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہو کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
 اسوقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں
 اور ہم اسکو لفظ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہو کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
 ہو اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے لیکن جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ سے نہیں
 کے معنی میں ہو لیکن جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ سختی نہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہو کہ
 اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہو کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
 تک بیع مشتری کو دینے سے روکے۔ اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب
 نہیں ہو۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہو یا اس نے اپنے حق سے روکا ہو اور واضح ہو کہ پھیر لانے
 والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھا لیا اور مولے اس پر قبضہ کر سکتا ہو تو وہ قابض ہوگا
 قال ولو اعتقہ المولے کما لقیہ صار قابضا بلاعتاق کما فی العبد مشتری وکذا اذا باعہ من الراد
 سلامۃ البذل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا یدخل تحت الہی الوارد عن بیع مالم
 یقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب
 ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہو (یعنی مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے)
 اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

دایہی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہو لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہو تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو مالعت دارد
ہو اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغی اذا اخذہ ان لیشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم
فیہ علیہ علی قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما حتی لورده من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل لہ عندہ مالان ترک
الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار لکما اذا اشتراہ من الاخذ او اتبہ او ورثہ فردہ علی مولادہ لعل
لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ فیکون لہ بالجعل وہو متبرع فی اداء الشمن۔ اور اگر قرار کرنے والے
کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ میں اس کو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد
کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اُسے گواہ کر لینا واجب ہو حتی کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر
دایہی لاوے تو اُس کے واسطے جمل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہو کہ اُس نے اپنے واسطے بکڑا تھا
تو ایسا ہو گیا جیسے اُس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیہ میں لیکر یا میراث پا کر پھر اُس کے مالک کو واپس دیا تو اُس کے
واسطے جمل نہیں ہو کیونکہ اُس نے اپنی ذات کے واسطے لیکر دایہی دیا ہو لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں
اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اُس کو جمل ملیگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا
فان کان الابق رہنا فاجعل علی المرتہن لانہ اجمی مالیتہ بالردہ ہی حقہ اذا لاستیفاء منہما والجعل
بمقابلۃ احوال مالیتہ فیکون علیہ الرد فی حیوۃ الراہن وبعده سوار لان الراہن لا یبطل بالموت و ہذا
اذا کانت قیمۃ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ
بالقدر المضمون فصار کثمن الدوار و تخلیصہ عن الجناۃ بالفداء وان کان مدیوناً فاعلی المولی ان یختار
قضاء الدین وان بیع بدئی بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤتہ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من
یستقر لہ وان کان جانباً فاعلی المولی ان یختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ و علی الاولیاء ان یختار الفداء لعود
الیہم وان کان موبوفاً فاعلی الموبوب لہ وان رجع الواجب فی ہبۃ بعد الرد لان المنفعۃ للواجب حصلت
بالرد بل یرک الموبوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لعیب فاجعل فی مالہ لانہ مؤتہ ملکہ وان ردہ
وصیۃ فلا جعل لہ لانہ ہوا الذی یرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہو غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
کا جمل مرتن کے ذمہ ہو کیونکہ واپس لانے والے نے اُس کی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتن ہی اس واسطے
کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہو اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جمل واجب ہو تو مرتن کے
ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں دایہی لاوے یا اُس کی موت کے بعد واپس لاوے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن
کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتن پر جمل ہوتا اس صورت میں ہو کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتن پر ہی اور باقی راہن پر ہو کیونکہ حق مرتن اسی قدر ہے حقیقت
اُس کی ضمانت میں ہو تو اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مر ہوں
خلاف سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتن کے مرتن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔
ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہو غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
تو پھر لانے والے کا جمل مولی پر ہی اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جمل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرضہ
کا ہوگا کیونکہ جمل تو اس ملکیت پر بار خیر ہو اور ملکیت ہنزہ موقوف کے ہو پس جبکہ واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر
جمل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جمل اُس کے داموں پر ہی اور اگر اس غلام نے خلاف سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولیٰ نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اُسی کو پہونچتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھر لانے کی منفعت انھیں کو پہونچتی ہے اور اگر یہ غلام ہمہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل مویوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہمہ کرنے والا اپنے ہمہ کو پھیرے کیونکہ واپسی سے ہمہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد مویوب لہ کے نفرت چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ جھگڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک میں ہارنہ ہو اور اگر طفل کا وصی اُسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل ہوگا کیونکہ اُسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم يعرف له موضع ولا يعلم احي هو ام ميت نصب القاضی من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه لان القاضی نصب ناظر الكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار كالصبي والمجنون وفي نصب الحافظ لماله والقائم عليه نظر وقوله يستوفي حقه لا خفاء انه يقبض غلاته والدين الذی اقرب به غريم من غرامه لانه من باب الحفظ ويخاسم في دين وجب بعقده لانه اصیل في حقوقه ولا يخاسم في الذی تولاه المفقود ولا في نصيب له في عقار او عرض في يد رجل لانه ليس بالک ولا نائب عنه انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضی وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف انما الخلاف في الوکیل بالقبض من جهة المالک في الدين واذا كان كذلك یغفل عن الحكم به قضاء على الغائب دانه لا یجوز الا اذا راه القاضی وقضى به لانه یجتهد فيه ثم ما كان یحکم علیه الفساد یبطل القاضی لانه تعذر علیه حفظ صورته فینظر له یحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اسکا حکم معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امور کی نگہداشت سے عاجز ہو اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اُسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضداروں میں سے جسے قرضہ کا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے بیان ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے اور جس قرضہ کا ستونی خود مفقود ہوا ہو اس میں خاصہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق ناش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ ناش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرے پھر ایسے وکیل خاصہ نہیں کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہونا غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اُسے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود

اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہیں ہو تو بحسب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اُسکا دام محفوظ رکھے۔ ولا یبیع مالا یتحافت علیہ القسادی نفقہ ولا غیر مالا نہ لا ولا یتحافت علی الغائب الا فی حفظ ماله فلا یسوغ له ترک حفظ الصوره و ہو ممکن انہ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف ہو اُسکو نہیں فروخت کر لیا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہو کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہو اُسکو چھوڑنا جائز ہوگا حال و نیفیع علی زوجتہ و اولادہ من ماله و لیس ہذا حکم مقصور علی الاولاد بل لیم جمیع قرابۃ الاولاد و الاصل ان کل من یتحقق النفقۃ فی ماله حال حضرتہ بغیر قضاء القاضی نیفیع علیہ من ماله عند غیبتہ لان القضاء جیفہذہ کیونکہ اعانہ وکل من لا یتحققہ فی حضرتہ لا بالقضاء لا یتحقق علیہ من ماله فی غیبتہ لان النفقۃ جیفہذہ بحسب بالقضاء و القضاء علی الغائب مطلق فمن الاولاد و الصغار و الاثاث من الکبار و الرزق من الذکور الکبار و من الثانی الذخ و الاخت و التحال و التحال و قولہ من ماله مرادہ الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المصنوع و الملبوس فاذا لم یکن ذلک فی ماله محتاج الی القضاء بالقیمۃ و ہی النقدان و التبریز لہما فی ہذا حکم لانه یصلح قیمۃ کا مضرب و ہذا اذا کانت فی ید القاضی فان کانت و دایۃ او دینا نیفیع علیہ منہا اذا کان المودع و المدیون مقرین بالمدین و الولد و النکاح و النسب و ہذا اذا لم یکن ظاہرین عند القاضی فان کانت ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار ان کان احدہما ظاہر و شیطا الاقرار بالمدین لہما فی ہذا لیس بظاہر ہذا لیس بظاہر فان دفع المودع بنفسہ او من علیہ الدین بغیر امر القاضی فیضمن المودع و لایسیر المدیون لانه ما دی مالی صاحب الحق و لا الی نائبہ بجلالتہ ما اذا دفع امر القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع و المدیون باحدین ہما لا کانتا باحدین الزوجیۃ و النسب لم یتعصب احد من متحققی النفقۃ خصمان فی ذلک لان ما بدعیہ الزائب لم تعین سببا للثبوت حقہ و ہو نفقۃ لامہا کہ تجب فی ہذا مال تجب فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہو بل سب سے جتنے قرابت و ولادت ہو یعنی والدین و اجداد و پوتے پر دے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہو کہ جو لوگ اُسکی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہو یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہو اور جو لوگ اُسکی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہیں دیا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہوا حکم قاضی ثابت ہوتا ہو اور قاضی کا حکم دینا غائب پر متعین ہو پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے ابانج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں انہیں سے بھائی اور بہن اور ماہون اور خالہ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہو پھر جب اُسکے مال میں انج و کپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہو اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا جائیدی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہو کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہو اور یہ سب اس صورت میں ہو کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس و ولایت یا قرضہ ہو تو ولایت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیا گیا کہ امانت دار و قرضہ دار و ولایت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسرے کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہو کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہو اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہو اُسکا اقرار شرط ہو

یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضمان ہوگا اور قرضدار بری ہوگا کیونکہ اُس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیگا کیونکہ مغفود کی طرف سے قاضی نائب ہو اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا سب و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہو اور اس کا حق نفقہ ہو کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہو ویسے ہی مغفود کے دوسرے مال میں واجب ہے اور جب یہ امر کہ غائب کی طرف سے جو شخص مختص کرے حالانکہ غائب نے اُس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کرے گا تا کہ بعد اسکے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مغفود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی اُن کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مغفود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مغفود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔ قال ولا یفرق بینہ وبين امرأته وقال مالک رہ اذ انقضی اربع سنین یفرق القاضی بینہ وبين امرأته ولتتعد عدة الوفاة ثم تزوج من شارت لان عمر رضہ ہکذا قضی فی الذی استواء الحن بالیمینہ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالیمینہ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدة اعتبار بالایلا و العنة و بعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منها الاربع من الایلا و اسنین من الغنة عملا بالشہین ولنا قوله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انها امرأته حتی یایمها البیان وقول علی رضہ فیما ہی امرأۃ ابتلیت فلتیصبر حتی یستبین موت او طلاق خج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبة لا توجب الفرقہ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رضہ رجحانے قول علی رضہ لا باعتبار بالایلا ولانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی اشیع موجلا فکان موجبا للفرقہ ولا بالغیبة لان الغیبة لتعقب الادبۃ والغیبة قلما تخل بعد استمرار ہاسنۃ۔ اور مغفود و اُس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اُس کے اور اُس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اُس کا جی چاہے کسی مرد سے نکل کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اُس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدنیا وابن ابی شیبہ و عبد الزقاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی)۔ اور ہجرت سے تفریق کیجا دے کہ مغفود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دو دن میں تفریق کر دیگا جیسے ایلا و غنین کی صورت میں ہے (پس ایک راہ سے اُس کو شہادت ایلا سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت غنین سے ہے) پھر جب ایلا و غنین پر قیاس ہو تو انھیں دو دن سے چار برس کی مدت لی گئی اس طرح کہ ایلا سے چار اور غنین سے سال لیے تاکہ دو دن مشابہت پر عمل ہو اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغفود کی زوجہ کے بار میں فرمایا کہ یہ اُس کی زوجہ رہی ہے تاکہ اُس کو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی و ہوضیعت) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا باطلاق دیدی۔ رواہ

عبد الرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہو اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہو اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہو اور مفقود کا مرجحنا احتمالی ہو تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کوئی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو جابر مہینہ کے بعد طلاق بھڑایا تو ایلاء موجب فرقت ہو اور غنیم پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب نو داپس آتا ہو اور غنیم کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اُس سے افاقہ کی امید بہت کم ہو۔ ابن الامام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق سنہ حکم بن عقیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہو اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب ہے ابن ابی شیبہ سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شعبہ و ثعلبی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن ابی شیبہ و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گزرنے پر اُسکی عدت پوری ہو جائیگی اور فتاویٰ بزاز میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوے ہیں۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حکما بموتہ قال رض و ہذہ رواجہ احسن عن ابی حنیفہ رحمہ فی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران و فی المروی عن ابی یوسف رحمہما کہ سنہ و قدرہ بعضهم تسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والارفق ان یقدر تسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأۃ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدا ہونے سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاوے تو ہم اُسکی موت کا حکم دیگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا ہو اور ظاہر مذہب میں اُسکے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہو اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہو اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہو کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہو کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے سع۔) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ و قسم مالم بین ورثۃ الموجودین فی ذلک الوقت کا نہ مات فی ذلک الوقت معانیۃ اذا حکمی معتبرا بحقیقی و من مات قبل ذلک لم یرث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کان مت سیاتہ معلومتہ۔ اور مفقود کا مال اُن وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گا یا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہو کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہو اور اُسکے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہو کہ جیسے اُسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولایرث المفقود احد مات فی حال فقہہ لان بقاۃ حیاتی ذلک الوقت باستصحاب الحال و ہوا لایصلح حجتہ فی الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہو اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہو۔ و کذلک لو اوصی للمفقود و مات الموصی ثم الاصل از لو کان مع المفقود وارث لایحجب بہ و لکنہ یشتقص حقہ بعلی اقل النصیبین و یقت الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لایعطى اصلا بیانہ رجل مات عن ابنین و ابن مفقود و ابن ابن بنت ابن المال فی ید الاخی و تصادقوا علی فقہہ لابن و طلبۃ الایمان المیراث تعلیان النصف لانه متیقن بہ و یوقت النصف الآخر ولا یعطى ولد الابن لانہم یحجون بالمفقود لو کان حیا فلا یشحقون

المیراث بالمشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب ہو تو وہ حصہ پایا جائیگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائیگا حتیٰ کہ اسکو دو وزن حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ جھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہو تا کہ تو اسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مر گیا اور اسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہے اور اس اجنبی وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دو وزن لڑکیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیا جائیگی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پون کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہونگے۔ ولای نزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منه خیانتہ ونظیر ہذا محل فانہ یوقفت لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتویٰ ولو کان معہ وارث آخر ان کان لایستقط بحال ولا یمتغیر بالمحل یعطى کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالمحل لایعطى و ان کان ممن یتغیر بہ یعطى الاقل للمتیقن بہ کما فی المفقود وقدر شہادۃ فی کفایۃ المنہی باقم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حل ہے چنانچہ حل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حل کی وجہ سے اسکا حصہ متغیر نہیں ہوتا ہے پورا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اسکو حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جبکا حصہ حل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اسکو کم حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنہی میں پورے طور پر ترج کیا ہے۔

کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ جائزۃ لانه صلے اللہ علیہ وسلم تبعث الناس یتعاملون بہا فقریم علیہ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشریکۃ ضربان شریکۃ اطلاق و شریکۃ عقود و شریکۃ الاطلاق العین یرثہا رجلاں ولشعرا یا نہا فلا یجوز لاحد ہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی و ہذہ الشریکۃ یتحقق فی غیر الذہن کورنی الکتاب کما اذا اتہب رجلاں عینا و ملکما الاستیلا و اختلط الہما من غیر صنع احدہما و بخلطہما خلطایمن التیمیز رأسا و الا بحسب و یجوز بیع احدہما فنصیبہ من شریکۃ فی جمیع الصور و من غیر شریکۃ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط و الاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ و قد بین الفرق فی کفایۃ المنہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت اطلاق اور دوسری شرکت عقود پس شرکت اطلاق ایسے مال عین میں ہے جسکے دو حصص وارث ہوں یا دو وزن اسکو خریدیں پس دو وزن میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اسکی اجازت کے تصرف کا اعتبار نہیں ہے اور دو وزن میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ یا یا دو وزن نے کافر سے بطور علیہ چھینا یا دو وزن کا مال بغیر ان دو وزن میں سے

کسی کی حرکت کے غلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے غلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہو کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہو اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو چھپا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہو اور غیر شریک کے ہاتھ چھپا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہو سوائے صورت غلط و اختلاط کے لیکن جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملین تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ چھپا نہیں جائز ہو مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق بننے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والفریب الثانی شرک العقود و رکبھا الا بجاہ و القبول و ہوا ان یقول احدہما شارکک فی کذا و کذا ویقول الاخر قبلت و شرطہ ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشریک قابلاً للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکاً بینہما فیتحقق حکم المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہو لینے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اگر کارکن ایجاب و قبول ہو اور اسکی صورت یہ ہو کہ ایک کے مین نے تجھے فلان و فلان چیز میں شرکت کی اور دوسرے کے مین نے قبول کیا اور اسکی شرط یہ ہو کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہو وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ و عنان و شرکتہ الصنائع و شرکتہ الوجوہ فاما شرکتہ المفاوضۃ فی ان یشترک الرجلان فیما یشترک فیما و یشترک فیما لا یشترک فیما عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشریکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ہی من المساواة قال فاکلہم لا یصلح الناس فوضلاً لاسراۃ لہم + ولا سراۃ اذا جہلہم ساودا + ای متساویین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء و انتہاء و ذلک فی المال و المراد بہ بالفتح الشریکۃ فیہ و لا یشترک فیما لا یصلح الشریکۃ فیہ و کذا فی التصرف لانه لو ملک احدہما تصرفاً لا یشترک الاخر لکفالت التساوی و کذا لک فی الدین لانه یشترک فی انشار السدقۃ و ہذا الشریکۃ جائزۃ عندنا استحساناً و فی القیاس لا یجوز و ہو قول الشافعی رحمہ و قال مالک رحمہ لا اعرف ما المفاوضۃ و وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول الخس و الکفالتہ بمجہول و کل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فادخوا فانہ عظم للبرکۃ و کذا الناس لیسوا من غیر نیکر و بہ یرک القیاس و الجہالۃ متحملۃ تبعاً لکافی المضاربتہ و لا تمنعہ الا بلغۃ المفاوضۃ لبعث شراطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما یقتضیہ یجوز لان المعتبر بہ المعنی۔ پھر شرکت عقودی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان۔ سوم شرکت صنائع۔ چہارم شرکت وجہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہو کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارت میں عام ہوتی ہو اسلحہ کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے سامنے کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہو کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہو چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہو اور یہ مال میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہو جس میں شرکت صحیح ہو پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہو تو مسکین باہم کمی و بیشی ہونا مستحسن نہیں ہو اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہو تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہو چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہو اور قیاساً جائز نہیں ہو اور یہی شافعی کا قول بھی اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہو اور وجہ قیاس یہ ہو کہ مفاوضہ میں مجہول الخس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہو اور ایسی وکالت و کفالت تمنا فاسد اور وجہ استحسان یہ ہو کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اُس میں بڑی برکت ہو لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہو اور حار
 بیچ میں جسکی سیوا معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خچ کے لیے گھون کو جو کے ساتھ ملائے میں مگر بیچ کے لیے نہیں
 سفت۔ اور اسٹھان کی یہ بھی وجہ ہو کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تال سے قیاس
 چھوڑ دیا جاتا ہو اور وکالت و کفالت میں جو جہات ہو وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہو جیسے مفاہرت میں جائز ہو اور
 واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منع نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ
 اگر اس کے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارت میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے
 قال فجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدهما کتابیا والاخر مجوسیا
 بجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہو کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی
 ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہو اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ
 کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا يجوز بین الحر والملوک ولا بین العبد
 والبالغ لا لغدाम المساواة لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالة والملوک لا یملک واحدا منهما الا باذن
 المولے والعبد لا یملک الکفالة ولا یملک التصرف الا باذن المولی۔ اور آزاد و ملوک میں مفاوضہ نہیں
 جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نہ دارد ہے اس واسطے کہ آزاد و بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہو
 اور ملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں
 ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے۔ قال ولا بین المسلم والکافر وهذا قول ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ و قال
 ابو یوسف رحمہ بجوز للتساوی بینہما فی الوکالة والکفالة ولا معتبر بزيادة تصرف یملک احدهما کالمفاوضہ
 بین الشفوعی و الخفی فانہا جائزۃ و یفادان فی التصرف فی مملوکی التسمیۃ الا ان یکرہ لان الذم
 لا یتدی الی الجائز من العقود ولما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
 خور او خزانہ یرحم ولو اشترى المسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ
 و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا
 ایک مالک ہو اس کا اعتبار نہیں ہے جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عہد التسمیہ چھوڑا گیا
 ہو اُس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں پس مسلمان و کافر کے درمیان
 بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں
 میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس مال سے سورا یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے
 خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا يجوز بین العبدین ولا بین العبدین ولا بین المکاتبین لا لغدाम صحۃ الکفالة
 و فی کل موضع لم یصح المفاوضہ لفقد شرطها ولا لیشترط ذلک فی العنان کان عتاقا لا لاجتماع شرائط
 العنان اذ ہو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دونوں بالغوں میں
 نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
 نہ کرنے کے صحیح نہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہو کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب
 شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کسی خاص ہوتی ہے اور کسی عام ہوتی ہے۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ
 نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام باسکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہیں ہو تو ہر صورت میں کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت
مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وهو الشرکۃ فی المال
علی ما بیناہ واما الکفالۃ لتحقق المساواة فیما ہو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبۃ نحوہما جمیعاً۔ اور
عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا ذکیل وکیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت
اس واسطے کہ اسکا مقصود لینے والی شرکت تحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ
جو چیز لازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشترکہ کل
واحد منهما کمون علی الشرکۃ الا طعام اہلہ وکسوتم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواة
وکل واحد منهما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شرا واحدہما کشرهما الا ما استثناہ فی الکتاب وهو استحقاق
لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورة فان الحاجة الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یکن ایجابہ حلۃ صاحبہ ولا
الصرف من مالہ ولا بد من اشتراط فخص بہ ضرورة والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور
دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے
کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں اس واسطے کہ عقد مفاوضہ
کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو اور ایک کی خرید و بیع دونوں
کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب میں مستثنی کیا ہے اور یہ استثناء ہے کیونکہ لہ ضرورت یہ مفاوضہ سے
مستثنی ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھ ہی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اسکا مال سے
صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی ضرور ہے تو یہ خاصکہ ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت
پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہے۔ **ف۔** یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحضار ہننے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا۔ وللبائع
ان یاخذ بالثمن ایما شاء المشتري بالاصالة وصاحبہ بالکفالة ويرجع الکفیل علی المشتري بحصتہ بما
ادی لانہ قضی دنیا علیہ من مال مشترک بینہما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے
کہ دونوں میں سے جس سے چاہے دامن کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے
اُس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو
قرض تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منهما من الدیون بدلا عما
یصلح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواة فلما یصلح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن
القسم الآخر البجائیۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اُس کے
عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُنکا ضامن ہے تاکہ دونوں میں مساواة تحقق رہے
پس جنہیں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جنہیں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ
اور نکاح و خلع اور عداوت سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے۔ **ف۔** پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع
صحیح میں فن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں
جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کا تجارت میں کوئی مزدور
یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے
کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے بخش ہوگا

مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جبکہ کچھ جہاد معین ہو اور مفاد عرض نے انکار کیا پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہو اور دوسرا شریک اسکا ختم نہوگا اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے طلع لیا تو عوض طلع جو عورت پر لازم آیا تو اسکا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہو اسی طرح اگر مفاد عرض مرد پر کسی زوجه کا ہر لازم آیا یا اسنے عہد قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجه کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہو۔ قال ولو کفل احدہما بمال عن اجنبی لزوم صاحبہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یلزمہ لانہ تبرع ولہذا لا یصح من البعی و العبد المأذون و الکفالت و لو صدق من المريض یصح من الثالث و صار کالاقراض و الکفالت بالنفس و ابی حنیفہ رحمہ تبرع ابتداء و معاوضۃ بقار لانه لیست وجب ضمان بابدوی علی المکفیل عنہ اذا کانت الکفالت بامرہ فبالاے البتہ فیضمتہ المفادوضۃ و بالنظر الی الابتداء لم یصح من ذکرہ و یصح من الثالث من المريض بخلاف الکفالت بالنفس لانه تبرع ابتداء و انتہاء و اما الاقراض فممن ابی حنیفہ رحمہ لانه یلزم صاحبہ ولو سلم فہو عارۃ فیکون مثلاً حکم عنہا لا علم البطل حتی لا یصح فیہ الاصل فلا یتحقق مساوضۃ ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم و صاحبہ فی الصبح لا لغد ام سنے المفادوضۃ و مطلق الجواب فی کتاب تحمل علی المقید و ضمان انصب و الاستیلاء بمنزلة الکفالت عند ابی حنیفہ رحمہ لانه معاوضۃ انتہاء۔ اگر وہ اذن متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں انکا شریک نہیں ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی (یعنی اجنبی کی اجازت سے ضمانت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہو کہ یہ کفالت محض احسان ہو اسی واسطے طفل و غلام و ماکون و مکتوب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہو اور اگر یہ طفل و غلام یا مکتوب کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف ہتائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اسکے نفس کی کفالت کرہے۔ بالاتفاق دوسرا اسکا ضامن نہیں ہو اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہو گیا آئندہ معاوضہ ہو کیونکہ جب اسنے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد معاوضہ اسکو بھی متفق ہو اور بظہر ابتداء کے طفل و غلام یا مکتوب و مکتوب سے صحیح نہیں ہو اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہو بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں احسان ہو اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہو کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صورت عاریت دینا ہوتا ہو تو مقرض نے جو اسکا غسل ادا کیا وہ بمنزلہ مال میں کے ہو اور عوض کے حکم میں نہیں ہو حتیٰ کہ اسمین بیع و ادا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ معاوضہ کے معنی نہارد میں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہو وہ مقید پر محمول ہو یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی سے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا یا اسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہو یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہاء میں معاوضہ ہو یعنی جب اسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اسپر لازم ہوگی۔ قال فان درث احدہما لا یصح فیہ الشریک او وہب لہ و وصل اسے یدہ بطلت المفادوضۃ و صارت عنان لغوات المساوات فیما یصلح راس المال او ہی شرط فیہ ابتداء و بقار و ہذا لان الاخر لا یشارک فیما اصحابہ لا لغد ام السبب فی حقہ الا انتہاء تنقلب عنان لا لکان المساواة لیس بشرط فیہ و لہ و امر حکم الا ابتداء لکونہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک

ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہو یا اسکو بیہ کیا گیا اور اس کے بقعہ میں آگیا تو شرکت مفادہ باطل ہو کر شرکت
 عنان ہو گئی کیونکہ حوالہ اس قابل ہو کہ اس مال پر کسی اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات
 ہوتا حالت ابتدا حالت بعد دونوں میں شرط مساوی مفادہ ضمت نہیں ہو کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا
 شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہ ہو مگر شرکت مفادہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ وہ بیان
 ممکن ہو اسلئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہو اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی لینے جو حکم
 اسکی ابتدا کے واسطے ہی ہے اس کے دوام کے واسطے ہو کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہو۔ فان ورث احدہما عرضا فاولا
 ولا تعدد المقادیر و غنمہ و کذا العقار لانہ لا یصح فیہ الشریکۃ فالیست شرط المساواة فیہ۔ اور اگر متفادضین میں سے
 ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہو اور شرکت مفادہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی لینے اگر
 زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہو اور مفادہ باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہو تو ایسے
 مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہو قسمت۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفادہ میں تجاتی امور میں دونوں
 شریک ایک دوسرے کے وکیل و کفیل ہونے ہیں اور تجارت کے واسطے ہر مال دونوں نے اس المال ٹھہرایا جس میں
 دونوں کا مساوی ہونا جیسے ابتدا میں شرط ہو ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور حوالہ قابل شرکت
 نہیں ہو اس میں مساوات شرط نہیں ہو لہذا جو اموال قابل شرکت میں ان کا بیان کرنا ضروری ہے چنانچہ بیان فرمایا۔
 فصل۔ ولا ینعقہ الشریکۃ الا بالدرہم والدنانیر والفضۃ والناقصۃ وقال مالک رحمہ بجز بالعرض
 والکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لہما عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف
 المضارب لان القیاس یا بالما فیہا من ربح مالم یضمن فتنقص علی مورد الشرع ولنا انہ یودی اسلے
 ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ ولفاضل الثمنان فما یشتر فی ذمتہ اذہی لا تعین فیکان
 ربح ما یضمن ولان اول التصرف فی العرض البیع و فی النقود الشراء و بیع احدہما مالہ علی ان یکون الآخر
 شریکاً فی ثمنہ لایجزو شرا واحد بآسۃ اہمالہ علی ان یکون البیع بینہ و بین غیرہ جائز و اما الفلوس النافقۃ
 ترجیح رواج الاثمان فاحت بہا قالوا ہذا قول محمد رحمہ لانہا لمحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تعین بالتعین ولا یجز
 بیع اثنين بواحد باعنا علی ما عرفت اما عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ لایجزو الشریکۃ والمضارب بہا لان
 ثمنہما تجادل ساعة ف ساعة و تصیر سلعا و یروی عن ابی یوسف رحمہ مثل قول محمد رحمہ والادل اقیس و اظہر
 عن ابی حنیفہ رحمہ صحۃ المضارب بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفادہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار
 و راج فلوس کے لینے جن میں ہر ایک کا چلن ہو اور نام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور دینی چیزوں سے بھی
 انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو لینے جو چیزیں چاہئے سے کچھ ہیں اور جو چیزیں وزن سے کچھ ہیں جب دونوں کے پاس
 ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفادہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقد
 کے مشابہ ہو گیا لینے موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے
 دیتا ہو کہ وہ اس مال سے تجارت کر کے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے
 نہیں جائز ہو) اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ ہمیں ایسے مال سے نفع ہو جو مضمون نہیں ہو بلکہ امانت ہو تو نہایت
 منع وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا (اور مفادہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں و ہاں

نقد و غیر نقد مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت معافہ بھی انجام کوئی
 جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے کیونکہ اگر ہر مضاف نے اپنا اس المال فروخت
 کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کی بیشی ہو (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہے پھر ایک نے اپنا اسباب
 دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے مستحق شرکت نفع زیادہ
 پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
 ایسے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت
 میں آچکا اور ایسے کہ اسباب میں پہلا نصرت یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقد میں پہلا نصرت یہ ہے کہ خریدے حالانکہ
 ایک مضاف شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اُسکے داموں میں اُسکا شریک ہو نہیں
 جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو یعنی بیع دونوں میں مشترک ہو
 جائز ہے پس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلس جسکا چلن جاری ہے تو وہ بیہ و اشتراکی
 کی طرح وہ چلتے ہیں پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین مثل نخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے
 نزدیک فلس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں
 (مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید بٹھرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں
 یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو پیسوں کو بچوخص معین ایک پیسہ
 کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
 کے نزدیک فلس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلس کا شن ہونا دام پر دم بدلتا ہے اور جب اُنکا چلن جائز
 تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس
 سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال و
 لا يجوز الشریک بما سوی ذلک الا ان يتعالم الناس بالتبر والنقرة فتصح الشریکة بما یؤخذ فی کتاب -
 قد درمی نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ چھرون یا
 گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفادضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
 یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکے کے سونا و چاندی سے شرکت مفادضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
 اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالفت قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع الصغیر ولا یكون المفاوضة
 بشا قیل ذهب او فضة و مراده التبر فلی هذه الروایة التبر سلعة یعین بالتعین فلیصلح راس المال
 فی المضاربات والشركات و ذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا یعین حتی لا یصح العقد ببلکہ قبل التسليم
 فعلی تلک الروایة یصلح راس المال فیما و هذا الماعرف انما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح
 لانها وان خلقت للتجارة فی الاصل لکن الثمنیة تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف
 الی شیء آخر ظاہر الا ان بحری التعالم يستعملان ثمنین فی التعالم بمنزلة الضرب فیکون ثمنان یصلح
 راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعدوی المتقارب و
 لا خلاف فیہ بینا قیل الخلط وکل واحد منهما شیخ متاع و علیہ وضیعة وان خلطا ثم اشتراک فذلک فی قول
 ابی یوسف رحمہ والشركة شركة ملک لا شركة عقد وعند محمد رحمہ تصح شركة العقد وخرقة الاختلاف تظهر عند الشاؤ

فی المالین واشترط التفاضل فی المخرج فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رحمہ اللہ بتعین بالتعین
بعد الخلط کما بتعین قبلہ ولحمدرح انہما من من وجہ حتی جاز المیع بہا دنیا فی الذمۃ و بیع من حیث انہ
بتعین بالتعین فظہار بالشبہین بالاضافۃ الی المالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنًا بحال
ولو اختلف جنسًا كالحنطة والشعیر والزیت والسمن فخلط لا ینعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق والفرق لحمدرح
ان المخلوط من جنس واحد من دوات الامثال ومن جنسین من ذوات الیقیم فلتکمن الجمالۃ
کما فی العروض واذالم تصح الشریکۃ فحکم الخلط قد بنیاء فی کتاب القضاء۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ
سومنے یا چاندی کے متقانون سے شرکت مفادۃ نہیں ہوتی ہر متقال سے امام محمد کی مراد پترہن پس اس روایت پر
بہتر ایسا اسباب ہے کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربہ یا شرکت کے عقود میں اس المال نہیں ہو سکتا
اور جامع صغیر کی کتاب العرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں بیرو
کولے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع منوگاہیں اس روایت پر گلائی اور پترہن بھی شرکت و مضاربہ میں رائل مال
ہو سکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں فن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن
روایت اول اصح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکاشن ہو ہر مخصوص
بغیر سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرتا
ہو سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائیگا اور اس المال ہونے
کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی دوزنی چیزیں
اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قرب ہیں جیسے انڈے و اخوٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت
کا اس المال نہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت
عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گنتی بھی ای ہی
پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی
دونوں کی ملکیت باہم غلط ہے اور یہ شرکت عقد نہونگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا
ثرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے
نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ یہ مال بعد خلط کے بھی متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے
پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع انکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہے
مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح
کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ اُدھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے
بیع ہوتے ہیں کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں پس ہننے دونوں مشابہتوں پر
عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری
بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تحت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب
اختلاف اُس صورت میں کہ کیلی دوزنی و عددی دونوں کے پاس جلس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو
جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جوہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی

بہر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں کہ اگر امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہو اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہو (اور فرق یہ ہے کہ ایک جنس کے مخلوط میں وہ شریعتی چیزوں میں سے ہو یا نہ ہو اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور وہ جنسوں کا مخلوط مثلاً نہیں بلکہ قیمتی چیزیں تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہو تو خلط کا جو حکم ہے وہ جیسے کتاب الفقہ میں بیان کیا ہے۔

بلکہ کتاب الوصیۃ میں بیان کیا ہے۔ الغایۃ یا غایۃ المنتہیٰ میں مذکور ہے۔ ع۔ قال و اذا اراد الشریک بالعرض باع کل واحد منهما النصف مال النصف مال الآخر ثم عقد الشریک قال رزم و ہذا شرکت ملک لما بینا ان العرض لا یصح رأس مال الشریک و تاویلہ اذا کان قیمۃ متاعہما علی السواء و لو کانت بینہما تفاوت یمتدح صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشریک۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا رأس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اُسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درہم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درہم ہو تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کرے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جنہیں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی یا بیخود حصہ لیگا۔ قال و اما شرکت العنان فتعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ و ہی ان تشترک الثمان فی نوع مبرور طعام او شریک فی عموم التجارات ولا ینذکر ان الکفالۃ و التقادد علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بینا ہ و لا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لداسے اعرض و ہذا لاینبی عن الکفالۃ و حکم التعرض ثابت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کون یا عورتا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر کیوں پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی ٹکھ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاصل فی المال لحاجۃ الیہ و لیس من قضیۃ اللفظ المساواة اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو۔ ویصح ان یساویا فی المال و یتفاضلا فی الریح و قال زفر رحمہ و الشافعی رحمہ لا یجوز لان التفاصل فیہ یودی الی ریح مالم یضمن فان المال اذا کان لخصین و الریح انما یفصل صاحب الزیادۃ یتحققا بلا ضمان اذا الضمان بقدر رأس المال و لان الشریک عندہما فی الریح بشرکۃ فی الاصل و لہذا یشترط ان یفصل فصار ریح المال بمنزلۃ نمار الاعیان فیتستی بقدر المالک فی الاصل و لنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح علی ما شرط و الوضیۃ علی قدر المالین و لم یفصل و لان الریح کما یتستی بالمال یتستی بالعمل کما فی المضارح و قد یکون احدہما اصدق و اہدی و اکثر عملا و اقوی فلا یرضی بالمساواة فست الحاجة الی التفاصل بخلاف

اشترط جميع الرشح لاحدهما لانه يخرج العقد من الشریکة ومن المضاربة ايضا اے فرض باشرطه
 للعامل او اے بضاعة باشرطه لرب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل فی مال الشریک
 ويشبه الشریکة اسما وعلافاً فانها يعلمان فعلاً يشبه المضاربة وقلنا يصح اشترط الرشح من غیر ضمان
 يشبه الشریکة حتی لا یطل باشرط العمل علیهما۔ اور اگر دو وزن کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی
 کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زر فرج
 و شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اسکا نفع لیا جائے
 چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی ہوا تو جبکہ واسطے ایک تہائی
 زائد ہو وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر اس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زر فرج و شافعی کے
 نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے اسی واسطے دو وزن کے نزدیک اصل مال میں غلط
 ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا رہا ہوتا ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچے ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو
 اصل مال میں بقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہو گا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دو وزن کی شرط
 پر ہو گا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔ اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے یعنی اگر
 مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن
 یہ حدیث نہیں باقی جاتی مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ
 نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ
 تجارت کر کے نفع اٹھاوے پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب
 نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دو وزن میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ٹھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے
 اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی ہو گا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف
 اسکا اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور
 مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر حاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ فرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع مال
 کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتدا میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام
 کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاد ضمت کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دو وزن
 شائبہ ہوں گا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلا یا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے یعنی مضاربت میں
 امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت غنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور
 دوسری شرکت مفاد ضمت کا عمل یہ دلا یا کہ دو وزن شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت غنان باطل نہیں ہوتی ہے۔
 قال ویجوز ان یعقد بالکل واحد منهما بعض مال دون البعض لان المساواة فی المال لیس بشرط فیہ
 اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاد ضمت تصح باللوجه الذی ذکرناہ۔ اور شرکت غنان میں یہ بات
 جائز ہے کہ ہر شریک اپنے حصے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
 نہیں ہے کیونکہ لفظ غنان اسکو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و
 فلوس رائج جسے مفاد ضمت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم وہاں بیان کر چکے۔ تو مجوز ان لیشترکا ومن جهة اخرى
 و تانیہ ومن الآخر دراهم و کذا من احدہما دراهم بیض ومن الآخر سود و قال زر فرج و شافعی رحمہ لایجوز

وہذا بنا علی ان شرط الخلط و عدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا تحقیق ذلک فی مختلفی الجنس و سببہ من بعد
ان شاعر اللہ تعالیٰ - اور شرکت غنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں
تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دو دھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے
اور زعفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زعفر و شافعی کے نزدیک خلط
کرناس شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اسکو بعد ازان انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال
وما اشترکہ کل واحد منهما للشركة طوبی بتمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل
ہو الاصل فی الحقوق۔ اور شرکت غنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسے
دام کا مطالبہ صرف اُسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ شرکت غنان صرف وکالت کو تتضمن ہے
اور کفالت کو تتضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں دلیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم يرجع علی شریک بخصتہ
منہ معناه اذا اودی من مال نفسه لانه دلیل من جہتہ فی حصتہ فاذا انقضى من مال نفسه رجع علیہ فان کان
لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانه یدعی وجوب المال فنی ذمۃ الآخر و ہونیکر والقول للشرک مع یمینہ
بہر جو دام ادا کیے اُس میں سے شریک سے بقدر اُس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا
کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اسکا حصہ میں رکھ کر پس جب اپنے مال سے اُسے
ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا پس اگر یہ بات سوائے اُس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہے
حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خرید لیا اور اُس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہے
تو پھر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا
اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا۔ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول
ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشریکۃ او احد المالین قبل ان یشتر یا شیا بطلت الشریکۃ لان المعقود علیہ
فی عقد الشریکۃ المال فانه یتعین فیہ لکافی البتہ والوصیۃ و ہلک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف
المضاربتہ والوکالۃ المفردۃ لانه لا یتعین الثمنان فیہما بالتعین وانما یتعینان بالتقبض علی ماعرف و
ہذا ما ہر فیما اذا ہلک المالان و کذا اذا ہلک احدہما لانه ماضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشکرک فی مالہ
فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکۃ فی بطل العقد لعدم فائدۃ و ایما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک
فی یدہ فظاہر و کذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانه امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی
الشریکۃ لانه لا یتیمز فیجعل المملک من المملین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اسکے
کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدین تو شرکت باطل ہو گئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت میں
متعین ہو جاتا ہے جیسے بہرہ وصیت میں متعین ہو جاتا ہے اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے
جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے مثلاً جس بیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتا ہے بخلاف
مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع
ہو جاوے جب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان نہ کر رہے بلکہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائیگی پھر
جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاوے تو شرکت باطل ہو جانا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت
باطل ہوگی کیونکہ جب مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر ماضی ہوا تھا کہ خود بھی اُس کے

مال میں شریک ہو پھر جب اسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہو پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اسکا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا بخلاف اس کے اگر غلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدہما بئس النہ و ہک مال الآخر قبل الشراء فامشتری بینہما علی ما شرط لان المالک حین وقع وقع مشترکاً بینہما لقیام الشریکۃ وقت الشراء فلا یتغیر الحکم بہلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد رحمہ اللہ خلافاً لحسن بن زیاد حتی ان اہل باع جائز بعیہ لان الشریکۃ قد تمت فی المشتري فلا ینقص بہلاک المال بعد تماحها۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جو وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور تغیر نہ ہو گا پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتی کہ دونوں میں سے جسے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکۃ بخصۃ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بالکالتہ و نقد الثمن من مال نفسه و قد بینا ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالیین اولاً ثم ہاک مال الآخر اما اذا ہاک مال احدہما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشریکۃ فامشتری مشترک بینہما علی ما شرط لان الشریکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بہا قائمۃ فکان مشترکاً بحکم الوکالۃ و یکون شریکۃ ملک و يرجع علی شریکۃ بخصۃ من الثمن لما بینا ہ وان ذکرنا مجرد الشریکۃ و لم ینص علی الوکالۃ فیہا کان المشتري للذی اشتراه خاصۃ لان الوقوع علی الشریکۃ حکم الوکالۃ التي تضمنتها الشریکۃ فاذا بطلت بطل ما فی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ۔ پھر جس شریک نے دام دیے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُس نے دوسرے کا حصہ نفع خریدایا اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے دیے ہیں اور ہم اسکو ادب پر بیان کر چکے ہیں اُس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرح قائم ہے تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی لیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنی شرکت عقد نہ ہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے ثمن واپس لیگا کیونکہ وہ اس کی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہیں۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا مصرح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہوا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اس کے جب وکالت مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ بقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشریکۃ وان لم یخلط المال وقال زفر رحمہ اللہ الشافعی لا یجوز لان

الربح فرع المال ولا يقع الفرع علی الشریک الا بعد الشریکة فی الاصل وانه بالخلط و هذا لان المال
 هو المال ولہذا لصفات الیہ ویشترط تعین رأس المال بجلات المضاربة لانهما لیست بشریکة وانما
 ہو لیس لب المال فیشترط الربح عمالة علی علمہ اما ہنا بخلافہ و ہذا اصل کبیر لہما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط
 الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز شریکة التقبل والاعمال لا یغنی عن
 المال ولنا ان الشریکة فی الربح مستندة الی العقد ودون المال لان العقد یشمل شریکة فلا بد من تحقق
 معنی ہذا الاسم فیہ فلم یکن الخلط شرطاً ولان الدراہم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح برأس
 المال وانما یستفاد بالتصرف لانه فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشریکة فی
 التصرف بدون الخلط تحققت فی المستفاد بہ و ہو الربح بدونہ وصار کالمضاربة فلا یشترط اتحاد الجنس
 والتساوی فی الربح وتصح شریکة التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول
 مالک و احمد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اسکی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا
 جب ہی ہو گا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے
 ہے کہ اسکا عمل مال ہے اسی واسطے نفع کو مال کی طرف منسوب کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے
 اور اس المال کو معین کر لینا شرط ہے بجلات مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے
 بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے اور بیان اسکی
 برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفر و شافعی کے واسطے اصل کبیر ہے حتی کہ جنس محمد
 ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے
 جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اسپین مال نہیں ہوتا ہے اور ہر ایک دلیل
 یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب منسوب ہونے مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی
 اسپین متحقق ہونا ضروری نہیں تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہوں
 تو نفع حاصل ہوتا ہے اس المال سے نہیں ہے بلکہ اس نصرت سے ہے جو اس المال میں ہوتا ہے پہلے اس المال کے
 ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدمے میں اصیل ہے اور آدمے میں وکیل ہے اور جب بد دن خلط کرنے
 کے نصرت و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو نصرت سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اسپین بھی بدون خلط کی شرکت
 متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہو گیا پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک رأس المال کی
 طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالون کا جنس محمد ہونا
 اور برابر مالون میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے
 قال ولای جوز الشریکة اذا شرط لاحد ہما دراہم مسماة من الربح لانه شرط یوجب انقطاع الشریکة فغایہ
 لا یخرج الا قدر المسمی لاحد ہما ونظیرہ فی المزارعة۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان
 کرے کہ نفع میں سے شرط کیے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شایہ
 حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت میں ہے کہ
 یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند سہن گہون سوائے حصہ بٹائی کے
 شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مکت۔ پھر شرکت مفادہ و غن کے بعض احکام بیان کیے

فرمائی۔ قال ولكل واحد من المفاوضين وشريكه الغنان ان يبيع المال لانه معقود في عقد الشريكة
ولان له يستاجر على العمل والتحصيل بغیر عوض وكونه فاعله وكذلك ان يودعه لانه معقود ولا يجدر التاجر منه بما
شركت مفاد فقه کے دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت غنان کے دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہو کہ مال کو بضاعۃ پر دے (بضاعۃ یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
سے اصل کے مالک کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعۃ دینا عقد شرکت میں بطور عادت
جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہو کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ پر ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہو کہ مال کسی کے پاس ودیعت
رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعه مضارباً لانه ادون
الشريكة فيقتضئها وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لیس لہ ذلک لانه نفع شریکة والاصح هو الاول و ہو روایت
الاصح لان الشريكة غیر مقصود وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استاجر باجريل اولى لانه تحصيل
بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشريكة حيث لا يملكها لان الشئ لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہو کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہو کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے
اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت سے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ (مفت)۔ اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
یہ ہو کہ اسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے تو شریک کو دوسرے سے شرکت
کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ (ع)۔ اور روایت اول اصح ہے اور وہی مسبوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت
پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت
کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال وبوکل من تصرف
فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشريكة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء
حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل المعين فلا يستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہو کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت
کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا
اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ویدفعه فی المال
ید امانہ لانه قبض المال باذن المالك لا علی وجه البذل والوثيقة فصار كالودیعة۔ اور شرکت مفاد فقه و
غنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا
مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دامون کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑے) میں
یع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے)۔ تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
مفت حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال و
اما شركة الصنائع ویسمى شركة التقبل كالنجارین والنصابین لیترکان علی ان تقبلوا الاعمال ویكون

الکاسب بینہما فیجوز ذلک و نہا عندنا و قال زفر و الشافعی رحم لایجوز لان ہذہ شریکۃ لایفید مقصودہا و ہو التعمیر لانہ لا بد من رأس المال و ہذا لان الشریکۃ فی الریح تبتنی علی الشریکۃ فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ و لتا ان المقصود منہ التحصیل و ہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلانی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشریکۃ فی المال استفاد و لا یشرط فیہ اتحاد العمل و لکان خلافا لما لک و زفر رحم فیہما لان المعنی المجوز للشریکۃ و ہو ما ذکرناہ لایتفاوت - اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شریکۃ الغنایہ ہے اور اسی کو شریکۃ التعلیل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر یا شریک کی گم گوشت کے کام قبول کرین اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے اس المال ضرور ہے اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت معنی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہو تو نصف میں اصیل ہو واپس جو مال حاصل ہوا اُس میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اُس میں فرق نہیں ہوتا ہر قسم خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہے کہ شریکۃ التعلیل جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو - و لو شرط العمل لخصین و المال اثنا جائز و فی القیاس لایجوز لان الشریکۃ بقدر العمل فالزادۃ علیہ ریح مالم یضمن فلم یجز العقد لتا دیتہ الیہ و صار کشریکۃ الوجوہ و لکننا نقول ما یاخذہ ربنا لان الریح عند اتحاد الجنس وقد اختلفت لان رأس المال عمل و الریح مال ذلک بدل العمل و العمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شریکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق و الریح یتحقق فی الجنس المتفق و ریح مالم یضمن لایجوز لان فی المضاربۃ - اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا و مل تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اُس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہو تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہو کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب سے ہو چکا ہے اور شریکۃ وجوہ کے ہو گیا - لیکن ہم استحسان کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ بیان مختلف ہے کیونکہ اس المال بیان کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ لے لیا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہو بخلاف شریکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہے جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سو اسے مضاربیت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال و ما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ و یلزم شریکۃ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر مہربا الدنہ باللفظ الیہ و ہذا ظاہر فی المفادۃ و فی غیرہما استحسان و القیاس خلاف ذلک لان الشریکۃ و قست مطلقۃ و الکفایۃ مقتضی المفادۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشریکۃ مقتضیۃ للضمان الا تری ان التعلیل کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر و لہذا یتحقق الاجر بسبب نفاذ تعلیلہ علیہ فجزی مجری المفادۃ فی ضمان

العمل واقتضای البذل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اسپر اور اسکے شریک پر لازم ہوگا حتیٰ کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی برتی ہوگیا اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہری اور دوسری صورت میں یہ حکم استحضار ہے اور قیاس اسکے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضای صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استحضار کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مفتضی ضمان ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اسکا خاص ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جائے گا کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلة مفاوضہ کے جاری ہوئی۔ قال واما شریک الوجہ فالرجلان یشتریان ولا مال لهما علی ان یشترا بوجہ ہما ویبعیا فصح الشریک علی ان سیمیت بہ لانه لا یشتري بالنسبة لاسن کان کہ وجاہتہ عند الناس واما فصح مفاوضہ لانه یکن تحقیق الکفالة والوكالة فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقة تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافا للشافعی رحمہ والوجہ من الجاہلین ما قد مناه فی شرکتہ القبل۔ اقسام شرکت سے قسم چارم شرکتہ الوجہ ہے اور اسکی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ انکا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں پس ہر طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکتہ الوجہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے اُدھار بکری خرید سکتا ہے جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ہر شخص میں دکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے اور اگر اس شرکت کو بدولت قید کفالت کے چھوڑ دو شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان کہا جاتا ہے کہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکتہ القبل میں بیان کر دی ہے۔ قال وکل واحد منہما وکیل الاخر فیما یشتري لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولایۃ فتعین الوكالة فان شرط ان المشتري منہما نصفان والرجل کذلک یجوز ولا یجوز ان یفلا فیہ۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر یہ تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ دکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ بیان ولایت نہیں ہے تو دکالت نہیں ہوتی بجز اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفاً نصف ہو اور نفع بھی نصفاً نصف ہوتا ہے جتنا ہے اور کئی باتیں کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرط ان یکون المشتري منہما اثلاثا فالرجل کذلک وهذا لان الرجح لا یستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یتحقق بالمال والمضارب یتحقق بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یتحی بما سواہا الا تری ان من قال لغيرہ تصرف فی مالک علی ان لی ربحہ لم یجز لعدم هذه المعانی واستحقاق الرجح فی شرکتہ الوجہ بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملك فی المشتري وكان الرجح الزائد علیہ ربح ما لم یضمن فلاحظ اشتراطہ الا فی المضاربة وشرکتہ الوجہ لیست بمعنا بخلاف العنان لانه فی معنایا من حیث ان کل واحد منہما لیل فی مال صاجہ فلیحق بہا والتدا علم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے والہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدمی یا کوئی حصہ دیتا ہے

تو باقی کا خود سختی بوجہ ضمان کے ہوتا ہے اور ان صورتوں کے سوا کسی کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں کیجئے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شریکۃ الوجود میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جب قدر ملک ہو اسی قدر ضمانت ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ معنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کے ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے و اللہ تعالیٰ اعلم

فصل - فی الشریکۃ الفاسدۃ ولای یجوز الشریکۃ فی الاخطاب والا صطیاد وما اصطادہ کل واحد منهما او احتطبہ فہو لدون صاحبه وعلیٰ ہذا الاشتراک فی اخذ کل شیء مباح لان الشریکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتملک فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یلک بدون امرہ فلا یصلح ان یباعثہ واما ثبت الملک لهما بالاختصاص والاحتراز المباح فان اخذہ معا فہو بینہما لضعفان لاسیما انما فی سبب الاستحقاق وان اخذہ احدهما ولم یعمل الاخر شیا فہو للعامل وان عمل احدهما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعة احدہما وجمیعہ الآخر او قلعة وجمیعہ الآخر فلم یعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لایجاد نصف فمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل میں چند شرکت فی سہ کا بیان ہے - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و گدگری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جھدر ایندھن جمل سے لایا وہ اُسی کے واسطے ہے اُس میں اُسکے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و بستہ و دیگر اشیا مثل نمک و برت و سرکہ وغیرہ - نصف - کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے موکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اُسکا نائب نہیں ہو سکتا اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حوزہ میں کوہن بھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لاد لایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک جھدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے یعنی بسطوط کتاب الشریکۃ میں مذکور ہے اور ظاہر اختار قول امام محمد ہے - ع - قال واذا اشتراک ولاحدہما بغل ولاآخر راویۃ یستقی علیہا المارفا لکسب مینہما لم یصح الشریکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فاد الشریکۃ فلا یغادر علی احراز المباح واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکاً للمحرز و ہو استقی نقد استوفی منافع ملک الغیر و ہو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصوں

مین سے ایک کے پاس نچر وغیرہ ہو اور دوسرے کے پاس کچھال ہو پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ شریک مین پانی بھر کر اس نچر پر لا دلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہو اور پوری کائی ایسی شخص کی ہوگی جس نے پانی بھرا ہو اور اُس پر کچھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا نچر والا ہو اور اگر کچھال والے نے کام کیا تو کائی اُسکی اور اُس پر نچر کا اجر مثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہوتا اسوا سہل ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہو اور اجر مثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہو کہ مباح پانی جب بھرا لے والے کی ملک ہو گیا حالانکہ اُس نے غیر کی ملکیت یعنی نچر یا کچھال سے بھی نفع اُٹھایا ہو مگر بقدر فاسد و اُس پر پوری اجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکت فاسدہ فالریج فیہا علی قدر المال و یبطل بشرط التفاضل لان الریج فیہا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریج تابع للبند فی المزارعة والزیادۃ انما یتحق بالتسمیۃ و قد فسدت بقی الاستحقاق علی قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہو اُس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا بقدر مال ہو اسی قدر نفع ملیگا اور کئی بیشی کی شرط باطل ہو کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہو تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہو اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرار داد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہر تو صرف اس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذ مات احد الشریکین او ارتد ولحق بہا الحرب بطلت الشریکۃ لانہما یتضمن الوکالۃ ولا بد منہما لیتحقق الشریکۃ علی ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاظہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بینا ہ من قبل ولا فرق بینہما اذا علم الشریک بموت صاحبه اولم یعلم لانہ عمل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت الشریکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین شریکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی وامتداعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہو گئی خواہ شرکت مفاد و ضابطہ یا غنا ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اُسکے حربیوں میں مل جانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائیگی کیونکہ یہ حکم معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑ دی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر فوت ہو کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ وامتداعلم۔

فصل۔ ولیس لاحد الشریکین ان یؤدے زکاۃ مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارۃ فان اذن کل واحد منہما لصاحبه ان یؤدی زکاۃ فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم باء الاول اولم یعلم و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن اذا لم یعلم و ہذا اذا اذینا علی التعاقب اما اذا اذینا ضمن کل واحد منہما نصیب صاحبه و علی ہذا الاختلاف المأمور باء الزکاۃ اذا تصدق علی الفقیر علی ما روی الامرنفسہ لہما انہ مأمور بالتملک من الفقیر و قد اتی بہ فلا یضمن للموکل و ہذا لان فی وسعہ التملک لا وقوعہ زکاۃ لتعلقہ بمنیۃ الموکل و انما یطلب منہ مانی وسعہ و صار کالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار و حج الامر لم یضمن المأمور علم الاول و ابی حنیفہ رحمہ انہ مأمور باء الزکاۃ و المودع لم یقع زکاۃ فصار مخالف و ہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عمدۃ الواجب لان الظاہر انہ

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر و هذا المقصود حصل باوائه و عری اداء الما مورعته فصار معزولا علم اولم
یعلم لانه عزول حلی و اما دم الاحصار فقد قیل ہو علی هذا الاختلاف و قیل معهما فرق و وجه ان الدم لم یس
بواجب علیہ فانه یکنه ان یصبر حتی یزول الاحصار و فی مسألتنا الاداء واجب فاستبرأ لا سقلا مقصودا
فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دون شریکوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ
دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت
دی ہے کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی لیکن ایک مرتبہ صاحب مال
نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ
اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح ہے کہ
صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا جیسا کہ عثمانی کی شہرچ زیادات میں مذکور ہے۔ مفسر) اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں
نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے سات ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک
کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور وکیل
کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک
ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں
ویدے پس اسے ایسا ہی کیا تو وہ وکیل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے
لیک میں ویدے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں وکیل کی نیت کا تعلق ہے
اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی
کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور وکیل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں
ہوتا ہے خواہ وکیل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا
تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مفسر) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادا سے زکوٰۃ کے واسطے
مأمور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے)
اور وکیل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو
یا نہ ہو کیونکہ یہ حکم معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا
کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو معسر ہو اور واجب نہ تھی
کیونکہ وہ مبرک کر سکتا تھا ہائیک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں
مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال واذا اذن احد المتقا وضمن لصاحبه ان لیشتري
جاریه فیتا ما ففعل ففی له بغیر شئ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ایرج علیہ نصف الثمن لانه اودی دنیا علیہ
خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ نصیبہ کمافی شراء الطعام و الکسوة و هذا لان المالك واقع له
خاصۃ و الثمن بمقابلۃ المالك وله ان الجاریہ دخلت فی الشریکۃ علی البتات جریا علی مقتضى الشریکۃ اذ ہا لا
یملکان تغییرہ فاشبہہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن قیض من مبنی نصیبہ منہ لان الوطی لا یملک الا بالملک و
لا وجه الی اثباته بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضى الشریکۃ فاشبہہ بالبیۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام
و الکسوة لان ذلک مستثنی عنہا للضرورة فیقع المالك له خاصۃ بنفس العقد و کان یؤدی دینا علیہ من مال الشریکۃ

وفی سألنا قاضي دنیا علیہما لما بیننا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاد غصہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے وطی کرے اُس نے مال شرکت سے خرید کر اپنا کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی اُس کے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا حق واپس لے گا کیونکہ اُس نے مال شرکت میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خا صکر اُسی پر واجب تھا پس اُس کا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیا جیسے اپنے بچاں کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خا صکر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے دین اور دام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاد غصہ اسی کو مقتضی ہے اسلئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاً شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت نہونے کے حال سے مشابہ ہو لیکن اجازت دینا حکم ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضاً شرکت کے خلاف ہے لہذا اب ہم نے ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنی ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اُس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کیے جو دونوں پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ ولابالذی ان یاخذ بالثمن ایہما شار بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارة والمفاوضۃ تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاد غصہ تضمنت کفالت ہے تو باندی کے دام ویسے ہو گئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ نعمت میں وقف کے معنی روکنا اور شیع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوا ملک اتنی عزوجل کے غیر ملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہو چنانچہ کس اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہو گا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسبتاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُس کا وقف نہیں جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک وقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لائق ہو جائے اور اس میں ابو یوسف کا حکم ہے اور وقف کا رکن اُس کے خاص الفاظ میں شکوکے کہ سیر یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ وقف اور واضح ہو کہ واقع۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقات آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا۔ جنت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء حج کرنے والے و اہل قرابت وغیرہ ملک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ لا یزول ملک الوقف عن الوقف الا ان یکلم بہ الحاکم اولیاء فیقول اذا استفتی فقلت قلت واری علی کہ او قال ابجد استفتی واری

ملکہ مجسود بقول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولایا وسیلہ الیہ قال رض الوقف لغة ہو محبس
یقول وقف الدابة وارقفتم بمعنی وهو فی الشرع عند ابی حنیفہ رحم حبس العین علی ملک الوقف
والصدق بالمنفعة بمنزلة العاریۃ ثم قیل المنفعة معدومۃ فالصدق بالمعدوم لا یتصح فلا یجوز الوقف
اصلا عنده وهو المملووظ فی الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غیر لازم بمنزلة العاریۃ وعندہما حبس
العین علی حکم ملک اللہ تعالیٰ فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالیٰ علی وجه تعود منفعة الی العباد
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترحج بالدلیل لما قول البنی لعمر رض حین اراد
ان یتصدق بارض لہ تدعی مفع تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجة ہستہ
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ
لللہ تعالیٰ اذ لہ نظیر فی اشرع وهو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفہ رحم قوله علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ تعالیٰ وعن شریح جاء محمد علیہ السلام بیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انه یجوز
الانتفاع بہ بزراعة وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بعین
غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انه یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ محتاج الی
التصدق بالغلۃ داما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یکن ان یزال ملکہ لا الی ملک
لانہ غیر مشروع مع بقاء کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اطلاق بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
لللہ تعالیٰ ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم یقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالیٰ قال رض قال
فی کتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یکمل بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وبذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی مجتہد فیہ امامی تعلیقہ بالموت فاصحح انه لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ وبذا فیصیر بمنزلة الوصیۃ
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم الموت فاما الحاکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال
الطحاوی ہو بمنزلة الوصیۃ بعد الموت واصحح انه لا یلزم عند ابی حنیفہ رحم وعندہما یلزمہ الا انہ یعبر من
من الثالث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند
ابی یوسف وهو قول اشافعی بمنزلة الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رحم لا بد من التسليم الی
المتولی لانہ حق اللہ تعالیٰ وانما یثبت فیہ فی ضمن التسليم الی العبد لان التملک من اللہ تعالیٰ
وهو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا قد یکون تبعا لغيرہ فیاخذ حکمہ فیزل منزلة الزکوۃ والصدقة
ابو حنیفہ رحم اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی، مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے
کا حکم دیسے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اسکو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ
دارالوجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرنے ہی اسکی ملک زائل ہو جائیگی لیکن جب ہی اسنے کہا کہ
میں نے وقف کیا اسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف
کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے پردے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی
روک لینا چنانچہ ہستہ ہیں کہ وقف الدار یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اودا و فقطہا بھی اسی معنی میں ہوتے
ہیں اور شرع میں حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اسکی
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ سفنت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے

امام کے نزدیک بالکل وقت جائز نہ تھا اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اسکو جائز نہیں رکھتے تھے اور اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقت جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقت کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر رد کرنا پس وقت کرنے والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اسکی منفعت بندوں کی طرف عام ہو پس وقت لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور یہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے پس لفظ وقت دو ذوقوں کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح دلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیر کو جبکہ نام نفع مختاصہ کہنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الامۃ المستمۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقت لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اسکو اپنے وقت کا نوبت پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہے کہ اسکی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شفع میں اسکی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقت بھی کر دیا جاوے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرد نقص سے کوئی چیز جس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بغراض الکی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیفہ اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقت کرنے والے کی ملکیت وقت میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقت کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو وقت میں ولایت تصرف حاصل ہے چنانچہ اسکی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقت کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دے لگا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس دلیل سے کہ وقت کرنے والے کو ہمیشہ اسکی حاصلات وقت کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اسکی طرف سے صدقہ جب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقت سے اسکی ملکیت زائل ہو جائے اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے ملک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقت کی صورت میں بندہ کا حق وقت سے منقطع نہیں ہوا تو وہ خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ بجز ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقت لازم ہو گیا مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اسنے وقت کر دیا تو فرائض الکی یعنی میراث کا اس سے تعلق نہیں رہا تو فرائض الکی سے کوئی جس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی جس نہیں ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے بعد ازیں کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہے یعنی وقت لازم ہو جاتا ہے کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ائمہ بعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریف کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بچہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار و فاضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم

سنہ و یصل فیہ فی وقت و یخذ اصطبلانی وقت بخلاف الوقف لاسکان الاستعمال وقسمہ الغلہ و الوقف
 الکل ثم استحق جزو سنہ بطل فی البانی عند محمد رحمہ لان الشیوع مقابلہ کما فی المبتہ بخلاف ما اذ ارجع الاسب
 فی البعض اوجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وہب او وقف فی مرضہ و فی المسال
 ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری و لو استحق جزو مینر لعینہ لم یطل فی البانی لعدم الشیوع ولہذا جاز
 فی الابتداء و علی ہذا المبتہ والصدقة المملوكة۔ اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہو جائے کہ وہ
 دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہو اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اُس پر قبضہ
 ہونے کا نتیجہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا نتیجہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز
 ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اُس کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ
 بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اسکا وقف امام محمد
 کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہیہہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو ہر
 کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہیہہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے
 مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک ہو جو قابل تقسیم نہیں ہو مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو
 ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین
 نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلئے کہ شرکت باقی رہنا خالصا صدقہ ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ
 باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باریں طور کہ مثلا ایک سال اس میں مردے دفن کیے جائیں اور
 دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے
 جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ
 یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص
 نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک
 باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہیہہ میں ہوتا ہے یعنی ہیہہ مشاع ہو جس میں ہیہہ
 کے وقت شیوع ہے تو ہیہہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہیہہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہیہہ
 باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہیہہ کی پھر ہیہہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں
 ہیہہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھر لیا اور اُس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ
 ترکہ نہیں تو ہیہہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جزو جس کا استحقاق ثابت ہوا
 ہے کوئی جزو معین ہو جو باقی سے ممیز ہو تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدائے
 باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہیہہ و صدقہ مملوکی کی ہے۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزو شائع کسی کا حق ثابت ہوا
 تو ہیہہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہیہہ کی پھر اس میں
 سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ہے تو یہ چیز مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف
 یا ہیہہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شائع ہو تو وقف و ہیہہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہیہہ کے وقت کچھ شرکت
 نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہیہہ قائم رہیگا۔ قال و تیم الوقف عند ابی حنیفہ
 و محمد رحمہ حتی یجعل آخرہ بختہ لا تنقطع ابدًا و قال ابو یوسف رحمہ اذا سمی فیہ جہۃ متقطع جاز و صار بعد ہا

اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہو جائے کہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہو اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اُس پر قبضہ ہونے کا نتیجہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا نتیجہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اُس کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اسکا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہیہہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو ہر کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہیہہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک ہو جو قابل تقسیم نہیں ہو مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلئے کہ شرکت باقی رہنا خالصا صدقہ ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باریں طور کہ مثلا ایک سال اس میں مردے دفن کیے جائیں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہیہہ میں ہوتا ہے یعنی ہیہہ مشاع ہو جس میں ہیہہ کے وقت شیوع ہے تو ہیہہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہیہہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہیہہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہیہہ کی پھر ہیہہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں ہیہہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھر لیا اور اُس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہیہہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جزو جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جزو معین ہو جو باقی سے ممیز ہو تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدائے باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہیہہ و صدقہ مملوکی کی ہے۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزو شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہیہہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہیہہ کی پھر اس میں سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ہے تو یہ چیز مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہیہہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شائع ہو تو وقف و ہیہہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہیہہ کے وقت کچھ شرکت نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہیہہ قائم رہیگا۔ قال و تیم الوقف عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ حتی یجعل آخرہ بختہ لا تنقطع ابدًا و قال ابو یوسف رحمہ اذا سمی فیہ جہۃ متقطع جاز و صار بعد ہا

للفقر اور ان لم یستتم لہما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابدک لعتق فاذا کان
 الحجۃ یتوہم انقطاع عما لا یتوفر علیہ تنقضاء فلہذا کان التوقیت مبطلاً کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رحم
 ان المقصود ہوا التقرب الی اللہ تعالیٰ وهو موفر علیہ لان التقرب تارة یکون فی العتق الی جہۃ
 تنقطع و مرة بالعتق الی جہۃ تباد فیصح فی الراجحین وقیل ان التابید بشرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف
 لا یشرط ذکر التابید لان لفظہ الوقف والصدقة منبئۃ عنہ لما بنا انہ ازالۃ الملک بدون التملیک کالعتق
 ولہذا قال فی کتاب فی بیان قولہ وصار بعد بالفقر اور ان لم یستتم و ہذا یصح وعند محمد ذکر التابید
 شرط لان ہذا صدقة بالمنفعة او بالغلۃ وذلک قد یکون موقفاً وقد یکون مکتوباً فمطلقہ لا ینصرف الی التابید
 فلا بد من التخصیص۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہی بہانہ کہ اُس کے آخر
 میں صرف کی ایسی راہ بتلا دیجائے جو کبھی منقطع نہ ہو یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف
 کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے
 منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے
 کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جائے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک میں
 دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق لینے اُسکی آزادی دہی ہے پس جب اُس نے صرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے
 منقطع ہو جانے کا وہم ہو تو تنقضاء وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے
 کیا ہو مثلاً دس ہند رہے برس تک تو یہ وقف مقرر کرنا اُسکو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے
 اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے
 طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب بمعنی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی
 ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ
 ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان میں ذکر کرنا
 شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقہ و فداء میں سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہمتے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اجنبی
 ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان
 کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے
 اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اسکی منفعت یا حاصلات وقف
 کرنے کا نام ہے اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون
 بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصہ تقریر ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار
 لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔ اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین
 و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہو۔ ان میں سے
 ارقم بن ابی الارقم بن حنا بنہ انکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساواں مسلمان ہوا
 اور اُسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسلام میں رہتے اور لوگوں کو اسلام
 کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ مسیحین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اُسکا نام
 دارالاسلام رکھا گیا پس اسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان بن

ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کوہیر و دس خربہ کو وقف کرنا معروف ہو۔ کمافی الصبح و الطہران۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری
 میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار کما اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین و کھڑت
 معمر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور عمر
 ابن العاص نے جو وقف کیے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمر ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوا اسے
 اپنے بغلو بیٹھا کے چہر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م منع۔ ولا
 یجوز وقف ما یقل و یجوز قال رض و ہذا علی الار سال قول ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف اذا
 وقف نصیبتہ بقرہ یا و اگر تھا وہم علیہ جاز و کذا سائر آلات الحرا فیہ لانہ تبع للارض فی تحصیل
 ما ہو المقصود و قد ثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع و البناء فی الوقف و
 محمد رحمہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنہ فلا یجوز الوقف فیہ تبعا اولے۔ اور
 قابل نقل و تحویل ہو لینے مال منقول ہو اسکا وقف نہیں جائز ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقا جائز ہوئے
 قول ابی حنیفہ ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی لہیت سے اسکا جو تنے والے میلون و کاشتکاروں کے جو وقف
 کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز
 ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کر کے
 ثابت ہوتی ہے اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اسکا بانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس بانی سے
 زمین پہنچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا
 وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے
 کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولے
 وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ و قال محمد رحمہ یجوز حبس الکراع و السلاح معناه وقفہ فی سبیل اللہ
 و ابو یوسف رحمہ فیہ علی ما قالوا و ہواستحسان و القیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان
 الا انما المشورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام و اما خالہ فقہ حبس اور عا و افر سالہ فی سبیل اللہ تعالیٰ
 و طامہ حبس درو غہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و یرد فی واکراعہ و الکراع الخیل و یدخل فی حکمہ الابل لان
 العرب یجاہدون علیہا و کذا السلاح یحمل علیہا و عن محمد رحمہ انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات
 کالافاس و المر و القدوم و المنشار و البجنازہ و ثیابہا و القدر و المراحل و المصاحف و عند ابی یوسف
 لا یجوز لان القیاس انما یرک بالنص و النص و رد فی الکراع و السلاح فیکتصر علیہ و محمد رحمہ یقول القیاس
 قد یرک بالتعامل کمافی الاستعناع و قد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء و عن نصیر بن یحیی انہ وقف
 کتبہ الحاقا لہا بالمصحف و ہذا صحیح لان کل واحد یکسک للحدین تعلیما و تعلیقا و قراءۃ و اکثر فقہاء الا
 علی قول محمد رحمہ و اما التعامل فیہ لا یجوز خندنا وقفہ و قال الشافعی رحمہ کل ما یکن الاتفاع بہ مع بقاء
 اصلہ و یجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یکن الاتفاع بہ فاشبہ العقار و الکراع و السلاح و لانا ان الوقف فیہ
 لا یتابد و لا بدینہ علی ما بینا ہ فصار کالدرہم و الدنانیر بخلاف العقار و لا معارض من حیث السمع و لا من حیث
 التعامل فبقی علی اصل القیاس و ہذا لان العقار یتابد و ابھما و سنام الدین فکان معنی القرۃ فیہما

اقری فلا یكون غیر جانی معنا ہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی انکو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہیں اور یہ حکم باستحسان ہے اور قیاساً جائز ہے کہ جائز نہ ہو کہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں انرا بخلف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالہ کا یہ حال ہے کہ اُسے اپنی زمین و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیے ہیں (اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہے سوائے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اُسکو تو نگر کر دیا اور رہا خالہ تو ہم اُس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اُسے اپنی زمین و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو انکی زکوٰۃ مجھ پر ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔) اور طلحہ نے اپنی زمین اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اسکی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراخ سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اسی پر لادے جاتے ہیں اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں شامل جاری ہے اسکا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و گدالا و لبو کا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے و قبلیان و دیکین و تھکر و دیکین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلافت قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نفس وارد ہو اور نفس صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہ زمین تک محدود رہیگی اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعادل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کارگر سے چیز جو اپنے میں ہے اور وقف کا تعادل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور تفسیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتاب میں وقف کیں بطریق الحاق بمصنف یعنی بمنزل مصنف کے انکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصنف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پر پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے اور شہرہوں کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعادل نہ ہو اسکا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی رہنے کے باوجود اُس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اُسکی بیع جائز ہو تو اسکا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اُس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اُسکے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز نادر و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ حدیث و آثار کے اور نہ ازراہ تعادل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسولے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے و ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں انکے معنی میں نہونگی۔ قال داؤد اصح الوقف لم یجوز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یكون مشاعاً عند ابی یوسف رحم فیطلب الشریک القسمة فیصح ستمت امام متعلق التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلا نہایتیم وافر از غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المملک و الموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظر الوقف فلم یکن بیعاً و تملیکاً ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فهو الذی یقاسم شریک لان الولاية الی الوقف و بعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار فالص لا فالذی یقاسمہ القاضی او بیع نصیبہ البانی من رجل ثم یقاسم المشتري ثم یشتري فذلک سنہ لان الواحد لا یجوز ان یكون مقاسماً و مقاسماً و لو کان فی القسمة فضل دراہم ان اعطى الوقف لا یجوز لا متناع من الوقف وان اعطى الوقف جاز و یكون بقدر الدراہم۔

شرام۔ اور جب وقف صحیح ہو گیا لیکن لازم ہو گیا تو اسکا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسف وقف مشاع ہو اور بشریک سے اسکا بٹوارہ چاہا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس تملیک جائز نمونے کی دلیل دہی ہو جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقف کر دینا جائز نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہو کہ بٹوارہ متمیز و جدا کرنے کا نام ہے اور غایتہ الامریہ ہے کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ہبنے بلحاظ وقف کے متمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی بھر اگر ایسا شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اسکا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اسکی موت کے بعد اسکا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اسکا یہ حیلہ ہو کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اسکا خریدار ہوا حصہ اپنے آپ خرید لے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں مجھ ورم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر وقف کرنے والے کو یہ ورم دینے کے لیے زمین کا حصہ مع ورم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا منع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ ورم اپنے زمین تو جائز ہے اور بے قرار دیا جائیگا کہ بقدر ورم کے اس نے وقف میں خرید کیا ہے اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یتبدی من ارتقاء الوقف لعمارتہ بشرط ذلک الواقف اولم یشرط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمة الا بالعمارة فیثبت بشرط العمارة اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمۃ فانہا علی الموصی لہ بما ثم ان کان الوقف علی الفقراء لا یطفر بہم واقرب الموالیم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخراً للفقراء فمونی الہ مالہ شاء فی حال حیاتیہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانه معین یکن مطالبۃ واما استحقاق العمارة علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی نصفہ اتی وقفہ وان خرب یعنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصرفہ فی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست مستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا لے شئی آخر الا برضاه ولو کان الوقف علی الفقراء فذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارة ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہو کہ حاصلات وقف میں سے اسکی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہو کہ ہمیشہ اسکی حاصلات اس کے مستحقین کو بہرہ بخائی جاوے اور ہمیشہ اسکا باقی رہنا نہیں ممکن ہو مگر جب ہی کہ اسکی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج کبھانہ لینے وقف کی دستگی کا رد ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواد ابو عبیدہ ع۔ اور وقف کی تعمیر ایسی ہو گئی جیسے اس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کشتی کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جسکی خدمت کی وصیت ہے یعنی جب غلام کا نفقہ اسے ملیگا تو وہی نفقہ کا بھی ضامن ہو بھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ انہیں قارب نہیں ہو سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہو لینے اس پر قارب ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف نقرار کے واسطے ہو تو تعمیر نہ کرے اس شخص کے مال سے تو کہ وہ اپنی زندگی

مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہو کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیا وے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی سستی ہے بغیر اسکی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقہروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقہار کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقہار میں تعمیر کی زیادتی جائز ہو مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سنی ولہ فالعمارة علی من لہ السکنی لان الخراج بالیمان علی مافر فصار کنفقة ابی الموصی بختمہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرہا المحاکم و عمرہا باجرہا تھا و اذا عمر ہا رد ہا الے من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف و حق صاحب السنۃ لانه لو لم یعمر یا نفوت السکنی اصلہ والاول اولے ولا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیہ من اضرار بالہ فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعہ رضامنه بطلان حقہ لانه فی حیز العودہ لا تقع اجارة من لہ السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اس شخص پر ہے جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات تقع بمقابلہ ضمانت ہے جو چاہے اور پر مذکور ہو تو اسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی ہے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہو گا جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا بادہ شخص فقیر ہو تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جبکہ واسطے حق سکونت ہو اسکو دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کر گچا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اس میں اسکا مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سیٹھنے پر رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دیگا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اسے کرایہ پر دے یا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انہم من بناء الوقف والتمہ صرفہ لحاکم فی عمارة الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ اسکے حتی یحتاج الی عمارة فیصیر فیہا لانه لا بد من العمارة لیبقی علی التامہ فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا اسکما حتی لا یتعذر علیہ ذلک اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر عادة عینہ الی موضعہ بیع و صرف ثمنہ الی المرمة صرفا للبدل الے مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اسکے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز نقص ہو گئی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو کچھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تمیز کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مہل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولایہ سجور ان لقیسمہ یعنی النقض میں مستحق الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس اس کے حق کے سوا دوسری چیز ان کو نہیں دی جاوے گی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسه وجعل الولاية الیہ جائز عند ابی یوسف قال ر ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسه وجعل الولاية الیہ اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجوز علی قیاس قول محمد رحمہ و ہو قول ہلال الرازی رہ وہ قال الشافعی رحمہ وقیل ان الاختلاف بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والاقرار وقیل ہی مسأله مبتدأة والاختلاف فیما اذا اشترط البعض لنفسه فی حیاء ولبعد موت الفقراء و فیما اذا اشترط الكل لنفسه فی حیاء ولبعد موت الفقراء وسواء ولو اشترط البعض او الكل لاجتہات اولادہ و مدبریہ ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساکین فقد قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا و ہوا الصیح لان اشتراطہ لہم فی حیاء کا اشتراطہ لنفسہ وجہ قول محمد رحمہ ان الوقف تبرع علی وجہ التملک بالطریق الذی قد سناہ فاشتراط البعض او الكل لنفسه یطلبه لان التملک من نفسه لا یشقق فصار كالصدقة المنفقة و شرط لبعض بقعة لمسی لنفسه ولا بی یوسف رحمہ ماروی ان البنی علیہ السلام کان یا کل من صدقته والمراد منها صدقة الموقوفة ولا یحل الا کل منها الا بالشرط فذل علی صحۃ ولان الوقف اذ ائتمر ملک الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القرۃ علی ما بیناہ فاذا اشترط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا لہ تعالیٰ لنفسه لا ان یجعل ملک لنفسه و ہذا جائز کما اذا بنی خاناً او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ و شرط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ ولان مقصودہ القرۃ و فی القرۃ الی نفسه ذلک قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان یتبدل بہ ارضاً اخرى اذا اشار ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط ان ینجز لنفسه فی الوقف ثلثۃ ایام جائز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رحمہ الوقف باطل و ہذا بناء علی ما ذکرنا و اما فصل الولاية فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف و ہو قول ہلال ایضاً و ہو ظاہر المذہب و ذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه کانت لہ وان لم یشترط لم یکن لہ ولاية قال مشایخنا الاشہبہ ان یکن ہذا قول محمد رحمہ لان من اصلہ التسليم الی اقیم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولاية فیہ ولنا ان المتولی انما یشتق الولاية من جهة الشرط فیستحل ان لا یکن لہ الولاية وغیرہ یشتق الولاية منہ ولان اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولے بولاية من اتخذه مسلماً فیکون اولے بجمارۃ ونصب المؤذن فیہ وکن اعنق عبدا کان الولاء لہ لانه اقرب الناس الیہ ولان الواقف شرط ولاية لنفسه وکان الواقف غیر مملوک علی الوقف فللقاضی ان یشترک ما من یدہ نظر الفقراء کمالہ ان ینخرج الوصی نظر للصغار و کذا اذا شرط ان لیس سلطان ولا لقاض ان ینجزہما من یدہ ویلہا غیرہ لانه شرط مخالفت حکم الشرع فبطل۔ قد روی لے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقت اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فنوی دیتے تھے سع۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوسی نے اسمین دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان احوال یہ ہو کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے اور یہی قول ہلال الرازی صحیح ہے کہ ہلال بن یحییٰ الرازی مفت۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میسر جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بنابر اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں کسان جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق تعزب بجانب الہی عز وجل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کر دینا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا تحقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ سنغذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ برے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہے (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جو صحت و اہمیت پر کہ آنحضرت ۱۲ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو سراسر صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے حق تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرت ۳ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معدون کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے امتداع کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اُسے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ ملک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور امتداع کے کی ملک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سراسر سقا یہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سراسرے میں خود بھی اُمیر لگا یا اس سقا یہ سے خود بھی پانی پیے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کر دے گا تو یہ جائز ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے) رواہ ابن ماجہ و النسائی و اسنادہ جید ابن حجر۔ اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کما یا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا یا دیگر مخلوق اُسی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما نے صحیح ابن حبان و الحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م منع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک مستحاثا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے

اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شہرط کی یعنی اسکے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہو تو ابو یوسف کے نزدیک وقف بشرط دون جائز ہیں اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہے اور یہ اختلاف اُس بناء پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی بشرط کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں - ع-) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت بشرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علمائے کما کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر بشرط نہیں کی تو اُسکے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشیہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیوم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے پس جب اُسے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے میں اور اُس میں موزن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے بشرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مایوس ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقہروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر وقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالفت ہے تو خود بشرط باطل ہوگئی۔

فصل۔۔ واذابی سجد لم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا صلی فیہ واحد زال عنہ ابی حنیفہ رحم عن ملکہ اما الا فرار فلانہ لا یخلص منه لقائلہ الابہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لا بد من التسلیم عند ابی حنیفہ ومحمد رحم ویشترط تسلیم نوحہ وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولاً لانا نقدر القیض لتمام تحقق المقصود مقبہ ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیہ فی رواۃ عن ابی حنیفہ رحم وکننا عن محمد رحم لان فعل الجنب متعذر فی بشرط ادناہ وعن محمد رحم انه لیشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب۔ اگر کسی نے سجد بنائی تو سجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی بھانک کہ اُسکو اپنی ملکیت سے مع اُسکے رہنے کے جدا کرے اور لوگوں کو اُس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے ملک سے زائل ہوگئی نہیں ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص ائتنہ قائلے کے واسطے ہوگی اور اُس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں بشرط ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنی جس قسم کی سپردگی جس بشرط ہے وہ پائی جاوے)

اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اُس میں نماز پڑھی جاوے یا سوچے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہو تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہو پھر جب ایک شخص نے اُس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ سے ایک روایت میں یہی کافی ہو اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہو گا اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ جمیع جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ جنس کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں اماموں کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اُس میں مسجد کا کوئی نمونہ و امام مقرر کر دیا پس اُسے اذان و اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہو گئی۔ سہ۔ وقال ابو یوسف یزول ملک بقوله جليلة مسجد الان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط للملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد و صار كالاعتاق وقدر مينا ه من قبل۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اُسے یہ بات کہی کہ میں نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُسکے نزدیک وقت ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجد اتحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملکہ فله ان یبیعہ وان مات یورث عنه لانه لم یخلص لله تعالى ليقا حق العبد متعلقا به ولو کان السرداب لم یصلح المسجد جازکما فی مسجد بیت المقدس وروى الحسن عنه انه قال اذا جعل السفلى مسجداً وعلی ظہرہ مسکن فهو مسجد لان المسجد مما یتأبد وذلک یتحقق فی السفلى دون العلوی وعن محمد رحم علیہ عکس ہذا لان المسجد یختص واذ کان فوقہ مسکن او مستغل یتعدی قطبہ۔ عن ابی یوسف رحم انہ جوز فی الوجہین حين قدم بغداد وراے ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورة وعن محمد رحم انہ حين دخل الرستے اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالا خانہ ہو اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکلا اور اُسکو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہو گی۔ ع۔) پس اُسکو اختیار ہے کہ جہاں اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اُسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقت جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام محمد نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی حجت پر کسی کا مسکن ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائیگی بالا خانہ میں نہو گی اور امام محمد سے اسکے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعلیم ہے اور جب اُسکے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جسکا کراہ مسجد میں صرف ہو تو اُسکی تعلیم محال ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ آنھوں نے دونوں صورتوں میں اسکو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی پس شاید آنھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب ظہر نہی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال وذلک لان ان اتخذ وسط دارہ مسجداً واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنه لان المسجد لا یكون لاحد فیہ حق المنع واذ کان ملک محیطاً بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجد لانه البقی الطريق

لنفسہ فلم یخلص لہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو آمین آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنی اُسکو اختیار ہو کہ فروخت کرے اور مرگیا تو اُس سے میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی کو منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہو تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوگی کیونکہ اُس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شائع عام تک اُسکا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔

وعن محمد رحمہ اللہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اختیار مسجد اور ہذا عن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یصیر مسجد الا لہ لما رضی بکونہ مسجد ولا یصیر مسجد الا بالطریق دخل فیہ الطريق وصار مستحقا لکما بدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور نہ میراث ہو سکتی ہے اور نہ ہبہ ہو سکتی ہے اور ابی ابی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر رضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقت میں داخل ہو گیا اور بقعہ پر راستہ کے اُسکی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال وسن اتخذ ارضہ مسجداً لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانه یحرز عن حق العباد وصار خالصاً لہ و ہذا لان الاشیاء کلہا لہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الے اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد استغنی عنہ بقی مسجد عند ابی یوسف لانه اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمد رحمہ اللہ عادالی ملک البانی اوالے وارثہ بعد موتہ لانه علیہ لنوع قرۃ وقد انقطع نصاب کحصیر المسجد وحشیثہ اذا استغنی عنہ الا ان ابی یوسف رحمہ اللہ یقول فی اخصیر و اخصیش انہ ینقل الے مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اُسکی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اُسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی ملک کی طرف عود نہ کرے گی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آدگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث کی ملک میں عود کرے گی کیونکہ اُس نے ایک طرح کی قربت یعنی اداسے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا پورا یا پیاں جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہیں کہ پورا یا پیاں بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ ملک کی ملک میں عود نہ کرے گی اور پورا یا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے لیکن قاضیان نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹانیاں کسی محتاج کو دین یا فروخت کر کے دوسرا پورا یا خریدیں جبکہ وہ بیکار ہو گئیں اور بچانے والا یا اُسکا وارث نہیں ہے بلکہ قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیاں اگر بیکار ہو گیا اور اُسکی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضافۃً نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جبکا جی چاہے اُٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ اوامعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

جاسیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواب ہر۔ ح۔ قال ومن بنی سقاۃ المسلمین او خانہ لیسکند
بنو السبیل اور باطا و جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملک عن ذلک حتی یکم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ رحمہ لانہ لم یقطع
عن حق البعید الا ترے ان لہ ان یتفع بہ فیکس فی الخان و یزول فی الریاط و یشرب من السقاۃ
و یدفین فی المقبرۃ فیشرط حکم الحاکم او الاضافۃ الے با بعد الموت لکافی الوقت علی الفقراء بخلاف المسجدا
لانہ لم یمن لہ حق الانتفاع بہ فخلص لہ تعالیٰ من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں
کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہاں تک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی
منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہو کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اُسے اور سقایہ سے
پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کجا نب نسبت کرے جیسے فقیروں
پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اُس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا
حق اُسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ و
واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقات کے مخالف ہے چنانچہ مسجد سے حق میں امام محمد کے نزدیک مبنی کے سپرد کرنا شرط
نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شایع ہوتا ہے نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے
اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درو وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقات میں
امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف
یزول ملک بالقول کما ہو اصلہ اذا تسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رحمہ اذا استقی الناس
من السقاۃ و سکنا الخان والریاط و دفنوا فی المقبرۃ زال ملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم
نوعہ و ذلک بما ذکرناہ و یتفق بالواحد لتعذر فعل النجس کلمہ و علی ہذا البیر الموقوفۃ والحوص و لو سلم الے
المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجہ کما لانا تب عن الموقوف علیہ و فعل النائب لفعل المنوب عندہ و اما
فی المسجد فقل لا یكون تسلیم لانہ لا تدیر للتو لے فیہ و قیل کیون تسلیم لانہ یحتاج الے من یکنسہ و یعلق
بابہ فاذا سلم الی صح التسلیم و المقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متو لے لہ عرفا و قیل ہی بمنزلۃ
السقۃ و الخان فیصح التسلیم الی المتو لے لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ و وجعل
دارا لہ بکلمۃ سکنا لکان بیت اللہ و المعتبرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنا لساکنین او جعلہا فی غیر من غیر
سکنا للغزاة والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاة فی سبیل اللہ تعالیٰ و دفع ذلک الی مال یقوم علیہ
فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یحل للفقراء دون الاغنیاء و فیما سواہ من سکنا الخان
والاستقرار من البیر والسقاۃ وغیر ذلک لیس تو فیہ النبی والفقیر والفارق ہوا العرف فی لفصلین
فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء و فی غیرہا التسویۃ بینہم و بین الاغنیاء ولان الحاجۃ
تشمل النبی والفقیر فی الشرب والنزول والنہی لا یحتاج الے صرف ہذہ الغلۃ لغناہ والستہ اعلم
بالعدو اب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں مرت کئے سے اُسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف
کے نزدیک ہے اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُسکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک
جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک ذائق ہو گئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اُسکے لائق سپردگی بشرط ہے اور یہاں بعد مذکورہ بالا حاصل ہوگی یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سراسے در باط میں اتارنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فضل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فضل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اُسے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی اُن لوگوں کی طرف سے نائب ہے جنہو وقت ہے و نائب کا فضل اُنکے فضل کا قائم مقام ہوگا (اور بسبوط میں مذکور ہے کہ ان سائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ المضرات - ۵۰) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اُس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی سنوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اُس میں جھاڑو دے اور اُس کا دروازہ بند کیے تو جب اُسے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جبکہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اُس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سراسے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقبرہ کرے تو فقر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سواے مکہ کے واقع ہے ساکنین کے رہنے کے لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل مدباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھریا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ بھیغہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الکی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ نفع کو جائز ہے اور تو نگران کو حلال نہیں ہے اور اس کے سواے دوسرے منافع مانند سراسے کے سکونت و کنوئین و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اُس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں اور سواے اسکے دوسرے منافع میں تو نگران و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سراسے در باط میں اُترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگران کو کوئی حجت نہیں ہے و اللہ اعلم بالعقوب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگا یا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا۔ غلط۔ اگر درخت وقف کیا کہ اسکے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھا یا جائے تو وقف جائز ہے پس اگر اُس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹنا نہ جائیگا و نہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا۔ المضرات - مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ - ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اُس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اُس کا عرض رکھا تو اُس کو یہ جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائیگا و لیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے کر اگر متعذر ہو تو اُس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہو تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے۔ الذخیرہ - عالم نے اگر فقروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ غلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر اُن لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا ہوگی پس فقروں کو چاہیے کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دین تاکہ وہ فقروں کا مال باہم غلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط - اگر کوئی شخص نیک

کام کے واسطے گھڑا ہوا اور اسے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہو پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا خاصا ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا ہوگی پس چاہیے کہ پہلے فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال یا ہم ملانے والا ہو جائے۔ المغمرات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہو کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المغمرات۔ ایک شخص نے سب سے گناہ ان کھودا جس میں نفع ہو اور کسی کا ضرر نہیں ہو تو مبارک ہو۔ ۴۔

خاتمہ السبع

الحمد لله سبحانہ و تعالیٰ شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم باسمی حسین جناب مترجم بہام غایت اہتمام سے پیش الترام مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ نصیح سلیس نام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہوا سپر توضیح جیدہ کلام نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی و قیاسی شیخ امام قمر مقام صاحب الہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نفوس سے تطبیق دینے میں انہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت شجرائہ علماء کے نزدیک اپن من اللہ ہے و لا عبرۃ بما یقفوہ بہ الجملۃ و لا بدو الا انفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم غم فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ پیش کیا کہ لطیفہ ادار فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں متماثل ہو گئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے ثانیاً اصل الاصول یعنی بیان نفوس میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہو کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے نقشہ ہو گئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت حسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہو تو تصحیح اجماعی حاصل ہو پھر نقل توثیق تطویل لا طائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتبر امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تصنیف و تصحیح میں بین الامم اختلاف ہو تو قطعاً محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نفوس کے جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول پر اجتہاد کو تطبیق کیا مثلاً روایت مرسل امام و مہر کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رحمہ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر تطبیق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رحمہ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور ایک فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب و خریک و افسوس ہے۔ خامساً ہر دو غالباً سائل اصول مذہب کو محیط ہوا اسکے ساتھ میں مکالمات مشائخ مجتہدین کی تذلیل کی اور اس میں بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہو تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخذ و اسی پر فتویٰ ہے اور تتبع و جمعہ یلیغ سے فتویٰ سے والکتاب اللہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اسکی تمام خوبیوں و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذلیل و تفریعات و بدیع نکات و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہاتھ میں ہو غور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہو کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہیں ہو۔ اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین آمین تا الحمد لله سبحانہ تعالیٰ کہ اسی کتاب مستطاب عین الہدایہ کی جلد دوم مطبع نفی فلولک شور واقع کھٹو میں بہ سرپرستی جناب نفی فلولک تراجم صاحب دام اقبالہ مالک مطبع موصوف نہایت اہتمام سے ماہ رمضان ۱۳۳۵ھ مطابق مارچ ۱۹۱۷ء مطبوع ہوئی اللہ تعالیٰ اپنے فضل عظیم سے اسکو مقبول عالم کرے اور دین میں مسلمان کو اس سے کمال استفادہ و مفید فرماوے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

اعلان۔ چونکہ اس کتاب مستطاب کا ترجمہ صرف تذکرہ مطبع ہذا کے ہوا ہے لہذا حق تالیف ترجمہ نجف فلولک شور پریس محدود و محفوظ ہے۔

کتب فقہ حنفی

ابو المکارم - شرح مختصر وقایہ از عبد اللہ بن محمد معروف -
 ہر جلدی - شرح مختصر وقایہ از مولانا عبد العلی برہنہ
 مقیم شرح -
 جامع الرموز - شرح مختصر وقایہ از ملا شمس محمد قسطلانی
 متداول -
 فتح القدر - پیشانی پر ہدایہ اور تحت بین حاشیہ
 فتح القدر از امام کمال الدین بن الہام نہایت مستند و
 باضاحت شرح مشہور و معروف اور آخرین تکرار زین الدین
 آفندی کامل چار جلد ضخیم -
 ہدایہ حاشیہ جدید نہایت عمدہ زوائد و فوائد بہ بخشی مولانا
 محمد حسن بنجلی مرحوم ہر چار جلد کامل و دو مجلدات میں
 بشرح ذیل -
 ۱ - جلدین اولین عبادات -
 ۲ - جلدین آخرین معاملات -
 فتاویٰ عالمگیری - ہر چار جلد کامل و در سہ جلد -
 ہدایہ مع شرح الکفایہ - از سید جلال الدین کرلانی
 بہت معروف و مستند متداول چار جلد میں اس شرح ہدایہ
 حاشیہ بہت مستند لکھے گئے ہیں - بہ تفصیل ذیل -
 ایضاً جلد اول و ثانی تا آخر نکاح -
 ایضاً جلد سوم و چارم تا آخر کتاب -
 فتاویٰ قاضی خان مع سراجیم - از امام قاضی حسن
 بن منصور قاضی خان مستند مقدمہ معروف متداول
 دو جلد کامل -
 شرح وقایہ - از امام صدر الشریعہ علی قلم کامل
 حاشیہ ذخیرۃ العقبیٰ یوسف ابن بنید چلی داخل درس
 نقیض کلان خوشخط و نسخ -
 شرح وقایہ خرد - مع دائرہ ہندیہ متوسطہ سلم -
 ذخیرۃ العقبیٰ - حاشیہ شرح وقایہ از یوسف بن بنید
 چلی متداول معروف -
 اشیاء و النظائر - مع شرح حموی معروف مستند متداول

ملا متھ - از بیورع تا وصایا بخشی جدید -
 کنز الدقائق - بخشی متداول درسی کتاب -
 مستخلص الحقائق - شرح کنز الدقائق مشہور متداول -
 عینی شرح کنز الدقائق - بخشی ہر چار جلد مستند -
 معروف متداول دو جلد میں -
 (۱) - جلدین اولین عبادات میں -
 (۲) - جلدین آخرین معاملات میں -
 مختصر وقایہ بخشی - از امام صدر الشریعہ درسی متداول
 عمدۃ البصاۃ - فی مسائل الرضاۃ از مولوی ترمذی مرحوم
 قدوری بخشی - تالیف امام ابوالحسن درسی متداول -

کتب تفاسیر عربی

تفسیر بے نقط فیضی - مسمی بہ سواطع الالہام علم کے
 سرکاتاج بیچے جو کتاب خزانہ اکبری شہنشاہ اکبر میں
 گوہر نایاب مخفی تھی اپنے خزانہ کی منزلت کیجیہ عجیب
 صنعت ہر بالکل بے نقط امیر عجیب بلاغت و سلاست بہر
 مبتدیان و خبر اور شرط و جزا کی اصطلاح بے نقط - فرعون و قارون کا
 نام بے نقط - روایات کا ترجمہ بے نقط - شہنشاہ ہند کا
 عورت کرنا داقعی بجاتھا اور فیضی مصنف کا فخر زیبا و سیما ہی
 پایا جیسا سنا تھا مطبع کی تمام کوشش سے نہایت نفیس نسخہ ملا
 جسکو جواہر رقم خوشنویس نے لکھا بہت عمدہ چھپا -
 تفسیر جلالین مع کمالین - بخشی جدید مطبوعہ دہلی -
 قیام فی اعراب القرآن - مولفہ شیخ عبد اللہ بن حسین
 غبکری محدث مفسر نحوی - متونی سلمہ اس فن کی کوئی
 کتاب ہند میں طبع نہ تھی غلط فہمی سے خلاصہ الکشاف نام
 درج ہو گیا پوسا قہر میں رسالہ فتح الجنیر مولانا ولی اللہ دہلوی کی
 لگا ہوا ہو -
 در النظم - خواص و تاثیرات آیات و سورہ نماز
 قرآنی مولفہ قاضی ابوالحسن المصری -
 توریث - بزبان عربی ترجمہ بطور اصل کے اُسکے نیچے
 فارسی ترجمہ موجود تھا اور اردو ترجمہ بعرف زہر خطیر مطبع ہذا کی
 طرف سے اضافہ ہوا -

صحیح النجیر - مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی

کتاب احادیث عربی

یسر الوصول الی احادیث جامع الاصول - از
شیخ عبد الرحمن بن علی بنی معروف -

جامع ترمذی - امام ابو یوسف صحاح ستہ میں سے معروف
مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید -

قسطانی - شہاب الدین قسطانی کی شرح صحیح البخاری
سمی بارشاد الساری معروف بہ قسطانی دس مجلدات میں پوری
شرح خط نغ -

سنن ابی داؤد - ہر چار جلد کامل دو جلد میں از امام بیہقان
بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف -

ولائل النجیرات - با ترجمہ فارسی و اسماء تبرک فاضل
اسماء حسنہ معروف -

زاو السبیل الی الجنتہ والسلبیل - فقیرہ احادیث مولانا
غلام یحییٰ -

عناصر النجیرات - با ترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب
آروی بے لفظ درود کا مجموعہ -

کتاب تفاسیر فارسی

تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ - متعارف متداول
پوری تفسیر خوش خط -

تفسیر اسرار الفاتحہ - مصنفہ علامین ہر دی و تفسیر
کتاب حدیث

اشعۃ اللمعات حامل المتن - شرح مشکوٰۃ از مولانا
محدث عبدالحق دہلوی - چار مجلدات میں پوری شرح
مع ترجمہ -

کتاب تفاسیر اردو

تفسیر قادری - ترجمہ اردو و تفسیر حسینی مترجمہ مولوی
غفر الدین صاحب کامل دو جلد میں -

تفسیر زاد الآخرت - نظم میں پوری تفسیر قرآن کی
گمانی عملی سے کامل چار جلد میں از مولوی عبد السلام
تفسیر سورہ فاتحہ - سمنی بہ تحفۃ الاسلام از مولوی

اکرام الدین -

تفسیر سورہ یوسف - سہ مصرعہ از مولوی اشرف علی
ایضاً - چار مصرعہ حسب مراتب بالا -

پنج سورہ مترجمہ - با ترجمہ اردو -

کتاب حدیث اردو

مظاہر حق - ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا
محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مقفور کامل چار جلد میں -

ایضاً - حسب مراتب بالا مطبوعہ علیہ -

تحفۃ الاخیار - ترجمہ اردو و مشارق الانوار مترجمہ
مولوی خرم علی -

ترجمہ جامع ترمذی - حامل المتن جلد اول مترجمہ
مولوی فضل احمد انصاری لاہوری -

کتاب اخلاق عربی

احیاء العلوم - بیان اخلاق و علوم دین میں اعلیٰ و جمعی
کتاب شہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی

کتاب تصوف فارسی

انیس الارواح - از حضرت شیخ معین الدین چشتی -
کلمۃ الحق - از شاہ عبد الرحمن مع شرح نور مطلق از مولانا

در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک -

مکتوبات جوابی - شیخ شرف الدین یحییٰ میری قدس سرہ
مکتوبات - حضرت شرف الدین یحییٰ میری قدس سرہ -

مکتوبات امام ربانی - حضرت مجدد الف ثانی -

مطلع الانوار - نظم از طوطی ہند امیر خسرو دہلوی بخشی مولانا
ابو الحسن فرید آبادی -

حدیقہ حکیم سنائی - معروف بہ الہی نامہ تجنی جدیدہ -
کیمیائے سعادت - از امام غزالی رحمہ معروف و متداول -

ہدایۃ المؤمنین - رسالہ در میان بیعت صالحین
از علامین الدین -

مطالب رفیدی - از حضرت شاہ ترابعلی تلندر قدس سرہ
فتحات اللس من سلسلۃ الذہب از علام عبد الرحمن جامی -

U.0509